PEDRO ALZURU

LA ESPIRITUALIDAD PAGANA

Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas HUMANIC
Doctorado en Ciencias Humanas
Grupo de Investigaciones Estética y Ciencias Humanas GECH
Universidad de Los Andes

Mérida-Venezuela
2018

La espiritualidad pagana
Pedro Alzuru, Mérida, Venezuela.
Ediciones Fermentum
Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas HUMANIC
Grupo de Investigaciones Estética y Ciencias Humanas GECH
100 p.
Incluye Bibliografía
ISBN: 978-980-18-0106-1

Título de la obra
La estética y sus bordes

Título de la obra
La espiritualidad pagana
Autor
Pedro Alzuru

Diseño y diagramación
Julio César Sepúlveda

Entes editores
Ediciones Fermentum
Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas HUMANIC
Doctorado en Ciencias Humanas
Grupo de Investigación Estética y Ciencias Humanas GECH
Universidad de Los Andes

"HECHO EL DEPÓSITO DE LEY"
Depósito legal ME2018000061
ISBN 978-980-18-0106-1

Pedro Alzuru

La espiritualidad pagana

Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas HUMANIC
Doctorado en Ciencias Humanas
Grupo de Investigaciones Estética y Ciencias Humanas GECH
Universidad de Los Andes

Mérida-Venezuela
2018

Índice

Introducción 7

1. De los aphrodisia a la concupiscencia 10
2. El sujeto como interpretación 28
3. Gobernar y gobernarse 55
4. Saber, poder, sujeto 82

Bibliografía 112

Introducción

Los cuatro últimos seminarios de Michel Foucault en el Collège de France, de 1980 a 1984, pueden interpretarse como una historia de la espiritualidad durante el paganismo, del siglo V a.C. al siglo III d.C., una historia y un rescate de la espiritualidad contra lo que él llama el momento cartesiano en la historia de la filosofía que no tiene que ver sólo con Descartes sino con todas aquellas posiciones que desde el mismo inicio de la filosofía, y hasta hoy, pretendieron ver el conocimiento como un asunto sólo metodológico, de aplicación del método y de los instrumentos adecuados para obtener el conocimiento, no como un proceso que implica la transformación del sujeto del conocimiento. Se centra pues en el periodo antes señalado pero en permanente diálogo con toda la historia de Occidente.

Nos proponemos hacer la lectura de los cuatro últimos seminarios de Michel Foucault en el Collège de France, 1980-1984, y de esa lectura discernir y asumir sus propuestas fundamentales para la contemporaneidad, entendiendo que en su abordaje del mundo antiguo griego y romano no abandona su metodología arqueológica, genealógica, ahora con un énfasis ético, siempre tratando de responder a las preguntas del presente y proponerle respuestas.

En el curso del año 1980-81, *Subjetividad y verdad*, Foucault dicta un curso que marca un giro en el camino de su pensamiento y en el proyecto iniciado en 1976 de una *Historia de la sexualidad*. Las artes de vivir se convierten en el foco de sentido a partir del cual se despliega un pensamiento nuevo sobre la subjetividad, a partir del cual desarrolla una concepción de la ética como paciente elaboración de una relación del sujeto con él mismo. El estudio de la experiencia sexual de los Antiguos como factor determinante para estas nuevas propuestas conceptuales.

Esta serie de lecciones anuncian *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, interroga particularmente la primacía griega de la oposición activo/pasivo en la distinción de

géneros, así como la elaboración por el estoicismo imperial de un modelo de relación conyugal que predica una fidelidad estricta, un intercambio sentimental y una descalificación de la homosexualidad.

El curso 1981-82, *La hermenéutica del sujeto*, es una investigación sobre la noción de "Cuidado de sí", que, más que el famoso "Conócete a ti mismo", organiza las prácticas de la filosofía. Trata de mostrar a través de cuáles técnicas, procedimientos y finalidades históricas un sujeto ético se constituye en una relación determinada consigo. Especificando el modo de subjetivación antiguo, nuestro autor hace evidente la precariedad de la subjetivación moderna, nos señala la historicidad de eso que parecía ser lo más ahistórico: la manera como, en tanto sujetos, nos relacionamos con nosotros mismos. Además, reformula el problema político: las luchas de hoy no son sólo contra las dominaciones políticas y contra las explotaciones económicas, son luchas contra las sujeciones identitarias.

El curso 1982-83, *El gobierno de sí y de los otros*, inicia la investigación sobre la noción de "parresia" (decir la verdad, hablar franco), muestra como el coraje de la verdad constituyó el fundamento ético de la democracia original. En este curso Foucault construye una figura del filósofo en la cual se reconoce: releyendo a los pensadores griegos, marca su inscripción en la modernidad filosófica, problematiza su función, define su modo de pensar y de ser.

El curso 1983-84, *El coraje de la verdad*. *El gobierno de sí y de los otros II,* último curso del autor, muere pocos meses después, el 25 de junio. Este curso es su testamento filosófico, no casualmente en él está presente la muerte. Relee las últimas palabras de Sócrates, expresión de una profunda gratitud con la filosofía, porque nos cura de la única enfermedad grave: la de las opiniones falsas y los prejuicios. Interroga la parresia en el ámbito político, estableciendo para la democracia unas condiciones éticas irreductibles a las reglas del consenso. Con los cínicos, el hablar franco ya no

es solo una palabra riesgosa, se inscribe en la propia existencia, el escándalo de la vida verdadera se opone al platonismo y a su mundo trascendente de Formas inteligibles.
El objetivo es pues discernir las contribuciones de estos cursos en los ámbitos ético, político, epistemológico, hermenéutico, metodológico, ontológicos, etc. Convertirlos en caja de herramientas para pensar y actuar en el presente.

1. De los aphrodisia a la concupiscencia

El tema de la ejemplaridad moral de la naturaleza es posterior a Aristóteles. Para ello eran necesarias dos ideas fundamentales: que la naturaleza está regida por una racionalidad global y coherente y que el hombre para ser virtuoso no podía limitarse a obedecer las leyes de la ciudad sino que tenía en la naturaleza y en el orden del mundo, reglas más importantes, de las cuales dependía: una ideología moral y una cosmología surgidas en el helenismo (Foucault, 2014, 10-11).

Foucault se aproxima a este asunto por la cuestión que quiere plantear, por su ámbito histórico y por el método que quiere emplear para despejar esta cuestión, la que le da título al primero de estos cuatro seminarios, las relaciones entre subjetividad y verdad. No quiere sin embargo hacerlo de manera filosófica, preguntándose ¿cómo y bajo cuáles condiciones puedo conocer la verdad? o ¿cómo es posible el conocimiento? o ¿cómo el que conoce puede reconocer la verdad?; tampoco de una manera positivista, que se plantea las preguntas ¿del sujeto, es posible tener un conocimiento verdadero, y con qué condiciones es posible tener este conocimiento?, ¿cómo puede haber verdad sobre el sujeto, cuando no puede haber verdad sino para un sujeto? Quiere intentar una tercera formulación de la pregunta sobre subjetividad y verdad, ¿qué experiencia puede el sujeto hacer de sí mismo encontrándose en la posibilidad o en la obligación de reconocer, sobre sí mismo, algo que se tenga como verdad?, considera que esta pregunta es fundamentalmente histórica, ya que en toda cultura hay discursos relativos al sujeto tenidos como verdaderos, que tienen el peso de la verdad y son admitidos como tales, institucionalmente o por consenso. Entonces ¿qué experiencias tenemos de nosotros mismos siendo que estos discursos existen? Hay una verdad sobre el sujeto, hay una verdad sobre la subjetividad, hay unos efectos sobre la subjetividad de esos discursos que pretenden la verdad sobre ella.

Esta forma de plantearse la investigación tiene varias consecuencias importantes: la subjetividad no es concebida a partir de una teoría previa y universal del sujeto, no se

remite a una experiencia original, a una antropología universal, sino como eso que se constituye en relación con su verdad. Esta verdad, además, no se define por su contenido ni por un criterio formal universalmente válido sino como un sistema de obligaciones. Algunas cosas son tenidas por verdaderas y el sujeto debe producirlas, aceptarlas o someterse a ellas. Es esta verdad como obligación, como nexo, como política, no como contenido o estructura formal del conocimiento lo determinante (Ídem, 15).

Las subjetividades como experiencia de sí y de los otros se constituyen a través de obligaciones, de nexos de veracidad, en los distintos ámbitos de la vida. Uno de estos ámbitos es el de la sexualidad, sobre el cual el autor venía trabajando en su *Historia de la sexualidad*, cuyo tomo I había sido publicado en 1976 y los tomos II y III aparecieran en 1984, después de su muerte. A diferencia de sus temas anteriores (locura, enfermedad, muerte, crimen), éste no es objeto de un rechazo sistemático, es objeto de un juego de rechazo y aceptación, valoración y desvaloración. Otra diferencia es que sobre los temas anteriores, ese discurso verdadero es sostenido *sobre* el sujeto, en el caso de la sexualidad el discurso verdadero se institucionaliza como discurso *del* sujeto sobre sí mismo, en torno a la práctica de la confesión, desde antes del cristianismo, confesión de algo de lo cual nos podemos purificar pero es indisociable de lo que somos, en tanto sujetos de deseo.

En el paganismo, durante el cristianismo y hasta hoy se prolonga un modelo de comportamiento sexual que Foucault resume en los siguiente principios: 1) monogámico, de la conyugalidad indisociable, una esposa para toda la vida, en un lazo que nunca será roto por el adulterio; 2) matrimonial, condena de toda relación exterior al matrimonio, y al interior del mismo, su rarefacción voluntaria y reflexiva, incluso con su mujer no hay que hacer el amor de cualquier forma y a cualquier hora, debe limitarse a la reproducción, excluirse durante la gestación; 3) del aislamiento de la actividad sexual, separación de la existencia cotidiana, en el secreto que impide toda mirada exterior; 4) de la purificación, después de la relación no debemos volver al pleno día, a la sociedad de los otros sin lavarnos, lo que supone una impureza del acto de la

cual es necesario deslastrarse (sexualidad matrimonial, monogámica, rara y de todas formas impura).

Pero más que el origen de nuestra moral sexual le interesa al autor saber qué hacemos con ella. Para esto pone en cuestión antes que nada la visión que tenemos de ruptura entre paganismo y cristianismo; que el paganismo no puede ser tratado como una unidad, el cristianismo quizás menos todavía. Su asunto es saber cuándo, cómo, a través de qué procesos, de qué medios, de qué prácticas e instituciones, paganas o cristianas, se formaron los principios de nuestras moral sexual (Ídem, 20).

El asunto de la moral sexual se enmarca a su vez en otro más amplio que recorre estos cuatro seminarios y que da título al primero, las relaciones entre subjetividad y verdad. Por eso, estos textos son entre otras cosas, a nuestro modo de ver, una historia de la espiritualidad, una reflexión sobre la cultura del cuidado de sí, del s V a.C. al s III d.C., buscando respuestas a los problemas, a la falta de una espiritualidad, al menos con las características de la que encuentra en este periodo, en la cultura occidental contemporánea. Este asunto le plantea muchas interrogantes: ¿qué experiencia hacemos de nosotros mismos, qué campo de subjetividad se le abre al sujeto cuando existen de hecho una verdad, un discurso de la verdad y una obligación de ligarse a ese discurso de verdad -para aceptarlo, para producirlo?, ¿qué experiencia podemos tener de la sexualidad siendo que sobre ella existe un saber que se pretende verdadero?

Para responder a ellas va a recurrir, en una perspectiva metodológica original, no tanto a las leyes ni a los grandes textos de la filosofía sino a lo que en algún momento define como los discursos intermedios, textos de moralistas, de filósofos no tan conocidos, de la literatura, que nos dan el sentido común de entonces sobre estos temas. Uno de estos textos retomado en varias disciplinas por varios autores, en varias épocas es el de la fábula del elefante, como modelo de conducta sexual. Esta fábula representa un fragmento de ese arte de vivir que se aplicaba sobre los momentos fundamentales de la existencia: la muerte, la desgracia, el exilio, la ruina, el duelo, etc., pero también a algunas

actividades específicas, como el arte de la retórica, la memoria y a un régimen general de la existencia. El régimen del cuerpo, la medicina, como arte fisiológico y psicológico; del alma, cómo controlar las pasiones, la cólera; modos de vida, pública o privada, activa y en reposo, contemplativa, etc. Estas artes se proponían no tanto enseñarle a la gente cómo hacer algo sino cómo ser, cómo llegar a ser; permitían adquirir ciertas cualidades, no aptitudes ni virtudes en el sentido moral, más bien cualidades de ser, de existencia, modalidades de experiencia, que afectan y modifican al ser mismo; le daban al individuo cierto estatus ontológico, una experiencia calificable de tranquilidad, felicidad, beatitud, etc., a través de un trabajo complejo que implicaba cambios en la relación con los otros, con la verdad y consigo mismo y en el cual concurrían la enseñanza, la meditación y los ejercicios.

El objetivo de estas artes era el *bios*, no la propiedad de ser vivo, definida por la palabra *zên*, sino *bios* que remite a forma de vida, manera de conducir su vida, lo que permitirá calificarla de feliz o infeliz: "El *bios* puede ser bueno o malo, mientras que la vida que nos es dada porque somos seres vivos nos es dada por la naturaleza...*bios* es la vida tal y como la hacemos nosotros mismos, lo que hacemos con lo que nos pasa, el curso de la existencia tal y como lo transformamos, le damos un sentido, de manera razonable, a partir de los principios del arte de vivir...*tekhnê peri bion* -la técnica que se aplica a la vida, que dirige el curso de la existencia y le da forma" (Ídem, 36). Técnica de sí o tecnologías de sí, procedimientos reflexionados, elaborados, sistematizados que se enseñan con el fin que los individuos puedan, a través del control de su propia vida, alcanzar cierto modo de ser. En estas artes de vida, el problema "subjetividad-verdad" es un problema central, implica una acción de sí sobre sí, una relación con los otros y una relación con la verdad. Dentro de ellas, los problemas del matrimonio y de la actividad sexual constituyen elementos muy importantes.

El sabio, el llamado a tener una relación privilegiada con la verdad o con Dios, no necesita el matrimonio, debe estar solo. Pero casarse o no es una pregunta que no se puede evitar, las relaciones sexuales entran en el problema de la economía de los

placeres, en el control de sí, en el dominio de las pasiones, porque el estatus ontológico hacia el cual tienden las artes de vivir es el dominio total y perfecto de sí.

Precisamente en este aspecto, entre la ética pagana y la moral cristiana, no podemos hablar de una discontinuidad, san Francisco de Sales presenta la fábula del elefante, a principios del s XVII, en los mismos términos que la había formulado Plinio, entonces ¿cómo hacer una división entre paganismo y cristianismo? La división existe porque desde los siglos II y III de nuestra era, el cristianismo se percibió a sí mismo en relación conflictual con el paganismo y la herejía, esta noción es retomada, a partir de los siglos XVII y XVIII y se desarrolla a lo largo del s XIX. Ese mundo, que había sido nuestro mundo, fue percibido en el s XIX como algo exterior a nuestro mundo no pagano, cubierto y olvidado por el cristianismo; pero, por otro, lado, se desarrolla una forma de hacer la crítica de nuestra sociedad, de lo que debemos ser, de nuestra liberación en función del paganismo. El paganismo sería a nuestra conciencia histórica lo que la naturaleza es a nuestra conciencia tecnológica; bajo la técnica la naturaleza, bajo nuestra historia el paganismo.

La historia del judeo-cristianismo, es aún más paradójica, durante siglos y milenios fue impensable, los primeros textos anti judaicos o antisemitas, aparecen en la literatura cristiana desde los siglos IV y V, San Agustín es un buen ejemplo, y hasta fines del s XVII, pensar el judeo-cristianismo era imposible. Luego, en el s XIX, se convierte en una de las nociones a la que más recurre Occidente para definirse. Si hiciéramos la historia de esta pareja, paganismo/judeo-cristianismo, veríamos que se cruza con otra gran categoría del auto-análisis de Occidente, el capitalismo. La categoría socio-religiosa y la categoría socio-económica (Ídem, 43), el más importante trabajo de síntesis de Occidente para efectuar su auto-análisis es el de Max Weber (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), combinando ambas categorías.
Pero a Foucault interesa aquí sobre todo saber ¿cuáles son las transformaciones relativas a la moral sexual, entre paganismo y cristianismo? Muestra que la moral sexual atribuida al cristianismo existía antes del cristianismo, aparece al interior del mundo antiguo, en

el estoicismo tardío y en muchos autores que no son estoicos, en los siglos que preceden y que inician nuestra era. Para abordar más detalladamente sus transformaciones elige el tema del sueño, porque constituye para la relación subjetividad-verdad, un aspecto privilegiado; un asunto que el saber occidental ha abordado en momentos en que se ha intentado reevaluar el dispositivo de las relaciones entre verdad y subjetividad y del cual Descartes da la expresión más radical en el s XVII; lo reencontramos al final del s XVIII, a lo largo del s XIX (Kant, Schopenhauer, Nietzsche), la pregunta que se plantearon, menos o más explícitamente, fue ¿la verdad de la verdad es verdad?, ¿y si no es verdad?, ¿y si en el fondo de la verdad hay algo distinto a la verdad, algo como la ilusión o el sueño? Nos reencontramos con el tema una vez más con Freud (1900), ¿no será a través de eso que en el sujeto es más ilusorio que se dice la verdad más secreta del sujeto? El sueño es pues estratégico cuando se trata de fundar el acceso del sujeto a la verdad. Justamente en esta encrucijada de culturas y saberes, del siglo II de nuestra era, es publicado el famoso texto de Artemidoro *La llave de los sueños. Onirocritica.*

Este texto, cuenta su autor, es producto de una investigación en todos los pueblos de la cuenca del Mediterráneo, sobre sus formas de interpretar los sueños, consideró tanto los libros publicados sobre el tema como la visión de los adivinos, la interpretación de la gente en general. Foucault lo toma como testimonio de un pensamiento y una moral anterior a la época del autor y a la vez relativamente moderna en relación a esa tradición por sus elementos filosóficos, históricos, teóricos. Sueños de contenido sexual que le permiten aproximarse a las relaciones que se establecían entre subjetividad y verdad, un cuadro casi etnológico de la sexualidad de la época y del sistema apreciativo que tenían sobre ésta: un acto sexual soñado tendrá para Artemidoro un valor (diagnóstico o pronóstico) favorable o desfavorable dependiendo de que ese acto represente un valor moral positivo o negativo; todos los actos que son conforme a la naturaleza, a la ley, a la costumbre, todos los actos conformes a la ocasión (*kairos*), al nombre, todos estos actos son de buen augurio. Las visiones contrarias, tienen un valor funesto y sin provecho (Artemidoro en Ídem, 54). Esto nos permite acceder a sus juicios morales sobre los actos sexuales no a su código moral o legal porque no lo tenían.

Se distinguían los sueños que traducían el estado presente del alma y del cuerpo, con un valor de diagnóstico para la persona y para el médico de los que tenían un valor de pronóstico y exigían una interpretación. Un sueño sexual remite obviamente al destino individual pero esencialmente a la vida social, política, económica, la gestión de la propia existencia en la ciudad, en la casa, en la familia, en la política; hay entonces una proyección de lo sexual sobre lo social. El autor toma el punto de vista del hombre adulto, padre de familia, con una actividad social, política y económica; es una práctica que ayuda a los hombres a conducirse, a comprender sus sueños y a dirigir sus asuntos considerando esa parte de la noche inscrita en su existencia. El autor hace jugar la polisemia, la ambigüedad del sentido económico-sexual de muchas palabras (*sôma, ousia, blabê, ergasterion*, etc.) y en ello fundamenta buena parte de su análisis.

Muy distinta es la perspectiva de la onirocritica actual, la que se desarrolló a lo largo del s XX, es lo social lo que tiende a ser una metáfora de lo sexual, a un sueño de contenido social se le busca la verdad sexual que esconde. Artemidoro distingue tres tipos de sueños de contenido sexual: conformes a la ley, contrarios a la ley y contrarios a la naturaleza, aunque no define los términos *nomos* y *phusis*. Lo determinante para la interpretación es la condición de la pareja, no el acto sexual en su naturaleza o en su forma sino su condición, su estatus social, esto es lo que le da valor pronóstico al sueño. Lo social remite a lo sexual (isomorfismo), las ganancias remiten al placer, lo sexual y el placer son parte del conjunto de la trama social; hombre o mujer la diferencia no es significativa, todo depende del estatus social de cada uno. Naturalidad (penetración) y socialidad (estatus social de la pareja) definen una sexualidad que es básicamente la del padre de familia; la idea de una sexualidad valorizada alrededor de la relación familiar, de la posición masculina, del padre de familia, existe ya en la ética de Artemidoro. Pero esta sexualidad es pensada como un continuum con la relación social, ambas se remiten a la misma ética; la idea que la relación con la esposa es una sexualidad distinta a la relación con un esclavo es desconocida para la ética griega y helénica en general; esta experiencia de los *aphrodisia* se transformará progresivamente en la experiencia cristiana de la carne (Ídem, 70-71) y luego en la experiencia moderna de la sexualidad.

La diferencia en el campo de los *aphrodisia* no es entre homo y heterosexualidad sino entre iso y heteromorfismo socio-sexual, el matrimonio, la relación sexual entre marido y mujer es el prototipo de la relación isomorfa lo que no la hace exclusiva, este no es el rol que juega el matrimonio en los aphrodisia griegos, es el modelo, pero encontramos otras formas de isomorfismo hasta llegar al heteromorfismo. Las relaciones extramaritales no son condenadas, en cambio la relación con la mujer del vecino, es una relación heteromorfa, es un adulterio, está en contradicción con el tipo de relaciones sociales valoradas por la sociedad. En el esquema que llamamos moderno: localización de la sexualidad, división de los sexos, son principios que toman la forma jurídica de la ley, una ley que separa el sexo permitido (el otro) y el sexo prohibido (el propio); además, separa la pareja permitida (la esposa) y prohíbe todas las otras. En el esquema helénico, la valorización de los actos sexuales no toma la forma de la ley, es un principio de perfección de jerarquización en torno a una forma considerada perfecta.

Ahora, no se trata, para Artemidoro, de una relación entre dos, se dedica solo a una de las partes, a la actividad de un sujeto, a la actividad del sujeto, núcleo central y natural de toda actividad sexual, único criterio de la naturalidad del acto sexual, que contrasta con la total indiferencia de la parte receptora. Incluso en la concepción cristiana se agrega lo que podemos llamar la ley del objeto, es evidente la ignorancia del órgano receptor y del sujeto penetrado. No habla sino en una sola oportunidad del órgano receptor, para condenarlo, cuando se refiere a la relación oral. No hay placer sino del sujeto activo: la mujer, los muchachos, los esclavos si entran en este sistema es como objetos de penetración. Desde el momento en que pueden manifestarse como sujetos de placer se convierten en elementos problemáticos, en torno a los cuales es necesario construir una ética, descalificar ese placer, el placer de la pasividad, este puede hacer que se desestabilice todo el sistema. La mujer siente un placer que desborda lo que la naturaleza ha previsto para ella, es naturalmente excesiva, por eso es el límite entre naturaleza y contra-naturaleza. Si la mujer está marcada por un placer indefinido, el muchacho no hace lo correcto si siente placer con la penetración. Así los *aphrodisia*

están dirigidos por una actividad no relacional a la cual se imponen las mismas reglas éticas de cualquier actividad. El hombre debe ejercer una soberanía sobre sí mismo y sobre los otros, en este campo que no está regido por un código físico, anatómico. El sujeto debe regirse por la medida, si se entrega a un placer desmesurado se convierte en afeminado, pierde su soberanía sobre sí mismo, ya no será un macho, se parecerá a una mujer o a un muchacho sin vergüenza, dominado por la ley del placer. Si uno es sujeto de la actividad es porque uno la puede controlar, si no, es una mujer, un afeminado o un Don Juan.

Un punto del que no es necesario hablar es el matrimonio, porque no plantea ningún problema, es una situación socialmente definida, las relaciones sexuales en su interior son naturalmente isomorfas a la forma social. Problemática es la relación hombre-muchacho, la hipótesis de Foucault es que si los griegos hablaron tanto de esta relación es porque la toleraban, lo que no significa exactamente reconocer y aceptar. Como correlativo de una relación sexual el muchacho está en la misma posición que la mujer, es un objeto; no es ni puede ser un sujeto, pero no puede ser simplemente asimilado a una mujer o a un esclavo, de un momento a otro va a convertirse en sujeto. Tenemos pues una relación hombre-muchacho, válida, isomorfa a las relaciones sociales, una relación social de pedagogía, de emulación, de ayuda, de apoyo, etc., en la cual es el hombre adulto el activo, la situación inversa es incompatible, rompe el isomorfismo (Ídem, 94).

El adulto ayuda al menor a convertirse en lo que debe ser, un sujeto social, un ciudadano, sujeto de conocimiento, con coraje, virtuoso, etc. Pero esta relación soporta, justifica, una relación sexual en la cual el joven no es sujeto, esto no puede sino provocar una tensión. De aquí la necesidad de toda una literatura, de otro elemento, que no es ni el isomorfismo ni la actividad, lo erótico; es el sentimiento, el tipo de relación, la actitud, la manera de ser que, hasta en la actividad sexual, se tome en cuenta al otro en tanto está en proceso de convertirse en sujeto, esto es lo que va a permitir que coexista con la relación pedagógica con la cual la relación sexual debe ser isomorfa. El arte complejo de

conducirse conduciendo al otro, con un objetivo bien difícil: hacer que la "disimetría afrodisiaca", indiferente al otro por naturaleza, isomorfa a una relación pedagógica que debe precisamente hacer surgir al otro como sujeto. Al final, el eros debería implicar la renuncia del adulto a toda actividad sexual. El amor homosexual, en vez de ser un lugar de tolerancia, fue el lugar donde se elaboró al interior de esa cultura, el principio de renuncia a la actividad sexual, donde se le dio cada vez más importancia al juego de la verdad, en la medida en que la verdad que el adulto transmite al joven en la relación pedagógica, lo convertirá poco a poco en sujeto y, en consecuencia, escape con pleno derecho del estatus de correlativo de una actividad sexual disimétrica. Al interior de esta relación, no del matrimonio, vamos a encontrar tres elementos fundamentales: en los *aphrodisia*, es necesario que haya una tecnología de sí, un acceso del individuo al estatus de sujeto y la obligación de la franqueza. Pero esta tecnología de sí no concierne al sujeto de la actividad sexual sino al otro; cuando los *aphrodisia* se relacionen con una tecnología de sí sobre sí mismo y en la cual la obligación de verdad no consistirá en transmitírsela al otro sino a descubrirla en sí mismo, ya estaremos en un régimen distinto al de los *aphro*disia (Ídem, 97).

En la Edad Media, entre los siglo VIII y XII, se da en la sociedad Occidental una fuerte codificación de la actividad sexual, quizá única en la historia de las civilizaciones. Pero este es un fenómeno aislado, propio de un momento de nuestra historia, que sería ilegítimo querer aplicar a otras sociedades y a otros momentos. Esto es explicar el código a partir del código, en vez de preguntarnos cómo la psique individual ha podido interiorizar los códigos que se le han impuesto, esto fue así probablemente a partir de la experiencia cristiana de la carne. En la experiencia greco-romana de los aphrodisia, constatamos hasta qué punto los elementos de código son escasos, opuestamente los principios formadores de las apreciaciones son fuertes.

Si queremos entender lo que ocurre en el mundo antiguo, antes de la difusión del cristianismo, no debemos buscar la sustitución de un código por otro, no trataban de construir un nuevo código, cambiaron la percepción ética, inventaron en cierta

forma, una percepción que no reemplazó a la otra sino se le yuxtapuso. Esta nueva percepción fue retomada por el cristianismo sin modificar en un primer momento para transformarla más tarde, introduciendo cambios a los dos principios de la ética sexual greco-romana, isomorfismo y actividad. Por un lado, pusieron en cuestión el principio del isomorfismo socio-sexual con la sobrevaloración del matrimonio, le dieron tal valor, que lo convirtieron en una isla al interior de las relaciones sociales, de tal manera que no se podrá deducir lo que vale en el matrimonio a partir de lo que vale en las relaciones sociales, tendrá sus propios criterios de valor. El principio de continuidad socio-sexual será sustituido por el principio de localización exclusiva de las relaciones sexuales en la conyugalidad y las relaciones sociales deben mantenerse incontaminadas de toda relación sexual. Por otro lado, la disimetría que imponía el principio de actividad también será cuestionada. Todo placer, activo o pasivo, presenta el riesgo de que al sujeto se le escape el control que ejerce sobre sí mismo; el placer mismo es la marca de una pasividad peligrosa toda actividad regida por el placer es manifestación de una pasividad fundamental. Ahora (siglos I y II d.C.), se plantea un acto sexual que se valorará por no estar ligado al placer, la relación sexual no será sino conyugal y en ella el placer sexual será neutralizado.

La cuestión del matrimonio fue un lugar común durante este largo período, pero en esta transición surgen las preguntas ¿cuáles son las ventajas y los inconvenientes del matrimonio?, ¿puede uno casarse y al mismo tiempo tener una existencia de filósofo, una vida entregada al saber? Ofrece al hombre la posibilidad de la descendencia, es ventajoso no solo para el individuo y la familia, también para la ciudad, pero ¿cuántos problemas de dinero les debemos también a las mujeres?, ellas también mueren; los hijos claro, pero también cuestan y provocan problemas, pueden ser duros y negligentes, por todo ello ¿puede ser el matrimonio compatible con una autonomía que es el objetivo y la forma de existencia filosófica? Opuestamente, ¿la soltería es compatible con la verdadera filosofía?, no ser casado cuando se le debe aconsejar a la gente casarse, si somos solitarios cómo sentirnos solidarios. El problema del matrimonio para los filósofos está relacionado con el problema de la verdad, debe conocer la verdad, su

actividad es la teoría, todo aquello que pueda enturbiar su visión de la realidad debe ser excluido. Pero justamente, el matrimonio está para él implicado en esa realidad como para cualquier otro; el filósofo por ello está en una posición contradictoria con relación al hombre ordinario. El muchacho también se encuentra en una posición crítica en el campo de los *aphrodisia*, es objeto de deseo pero debe convertirse en sujeto activo, debe, por el camino de la verdad, de la *paideia*, convertirse en actor social, no puede por ello ser plenamente objeto de placer, para evitar eso surge el principio ascético: la relación con el muchacho debe ser una relación de amor no una relación sexual. El filósofo no debe ser casado, el muchacho no debe tener con el que ama relaciones sexuales.

A partir de los siglos I y II, se pasa de ¿cómo amar a los muchachos filosóficamente?, a ¿cómo estar casado filosóficamente? Esta sobrevaloración del matrimonio va a poner en cuestión el principio del isomorfismo. Los epicúreos y los cínicos tienen un juicio negativo sobre el matrimonio, el militante de la filosofía vive sin ciudad, ni vestimenta, ni casa, ni mujer, ni hijos, ni patria. Esta idea los estoicos van a invertirla, van a plantear que el matrimonio es primordial y si no nos casamos es por circunstancias adversas. Esto hace que la función de la pareja en relación a la ciudad cambie; el matrimonio no solo es natural, tiene una naturaleza irreductible a las relaciones sociales al interior de la ciudad y del género humano; se trata de una física de la fusión de las existencias. Este es el principio del heteromorfismo que va a caracterizar al matrimonio y del cual el cristianismo hará uso.

Esto generará una nueva economía de los placeres sexuales, una actitud cada vez más desconfiada, prudente, económica, restrictiva: una conyugalización de los mismos, su localización al interior de la institución matrimonial y, además, su codificación en función de la forma jurídica e institucional del matrimonio, indexación del placer sexual legítimo bajo la forma específica de la relación conyugal. No quiere decir que los placeres sexuales en la Grecia arcaica recibieron una valorización puramente positiva.

Ha existido en todas las culturas algunas restricciones al respecto, también en Grecia, por motivos religiosos, filosóficos, médicos, rituales y cultuales.

El decir la verdad en el ámbito religioso, profético por ejemplo, pasa por una abstinencia sexual, esto es definitivo para el profeta y la profecía, es episódico para el que acude al profeta y pretende recibir la verdad, los *aphrodisia* están en relación de analogía con la muerte y son incompatibles con la manifestación de la verdad. La vida filosófica se opone a la vida política porque es una vida dedicada al ocio y se opone a la vida de los placeres porque implica perder el dominio de sí. Sexo-amor-verdad, este triángulo lo vamos a reencontrar en la experiencia cristiana de la carne, pero la organización del mismo ya no será igual, la purificación para tener acceso a la verdad, implica en los cristianos que cada uno establezca consigo una relación de verdad que le permita descubrir la presencia secreta de un deseo sexual, para deslastrarse de ello y llegar a ser lo que se es. No fue el cristianismo el que hizo inclinar el placer sexual del lado de lo impuro, los griegos ya lo habían hecho, pero fue el cristianismo el que escindió la pregunta en dos, la pregunta de la verdad del deseo como la que hay que responder antes de tener acceso, más allá de todo deseo sexual, a la verdad misma.

En la concepción clásica, el adulterio de la mujer era considerado inmoral, el del hombre no de la misma manera, es en este periodo preciso que el adulterio del esposo será considerado simétricamente condenable, así se estable una igualdad no sólo jurídica sino moral entre el hombre y la mujer. Esta relación debe ser una relación de amor, hay una erotización de la relación marital y, paralelamente una codificación. Esta unión de verdad y moral hará que progresivamente se diluya la exclusión entre sexualidad y verdad propia de la ética clásica. En la conyugalización está el germen de la pregunta central del pensamiento cristiano, de Tertuliano a Freud, el sujeto de deseo como objeto del conocimiento, del propósito antiguo ¿cómo no dejarme llevar por el deseo y el placer?, al propósito cristiano ¿cómo reconocerme, para mí y para los otros, como sujeto de deseo? (Ídem, 170). En resumen, tres transformaciones: desplazamiento de la pregunta por los aphrodisia y de su régimen, del amor de los muchachos al amor

hombre-mujer, más específicamente entre esposos; localización cada vez más marcada del placer sexual legítimo al interior del matrimonio; tentativa de indexar el régimen de los *aphrodisia* a la relación personal de los esposos.

La extensión y publicitación hizo que la práctica del matrimonio fuera cada vez menos elitista, más abierta a la moral común, todo ello relacionado con procesos económicos, políticos, sociales, etc.; el libre consentimiento del hombre y de la mujer estuvo cada vez más implicado en la práctica matrimonial. Todo ello da a la mujer un estatus jurídico y económico mucho más favorable que en el pasado. No se prohíben al esposo relaciones extraconyugales, pero si se prohíbe que sean permanentes; no tiene pues obligación de fidelidad sexual pero si de fidelidad existencial, en la cual lo sexual tiene mucha importancia; lo novedoso en todo este proceso es la aparición de la pareja, del lazo amoroso, no del matrimonio (Ídem, 214)

El código de la buena conducta sexual, resumido en la fábula del elefante, transita sin modificaciones esenciales al interior de la reflexión y de la práctica pagana, durante los primeros siglos de nuestra era, hasta el s XVII y finalmente hasta la época moderna. Los cristianos no le atribuyeron al comportamiento sexual al inicio mucha importancia, retoman tal cual las formas de la moral pagana y justificaban el convertirse en secta, señalando que mantenían el mismo comportamiento marital y sexual que el de los buenos filósofos: contra la actitud dualista que rechazaba toda procreación, afirmaban los valores espirituales de la continencia y de la castidad pero, al mismo tiempo, aceptaban el matrimonio.

Ser filósofo no quiere decir haber hecho la carrera de filosofo o poseer la verdad, sino buscarla, tenerla como fin, es la relación que decidimos tener con las cosas. El panegírico es la fiesta donde pasan muchas cosas, donde mucha gente se reúne. El *bios* es el fin que nos planteamos cuando llegamos a la fiesta. Los griegos al parecer no conocían algo como la subjetividad, esta noción de *bios* es lo que más se acerca a la subjetividad tal y como la pensamos nosotros, es la subjetividad griega. Para pensar la

subjetividad nosotros tenemos un marco cristiano, constituido por: una relación con el más allá, una operación de conversión y una autenticidad, una verdad profunda a descubrir que constituye el fondo de nosotros mismos. Nos situamos en la búsqueda de una autenticidad en relación con nuestra subjetividad, necesidad de desprendernos de lo que somos para dirigirnos hacia esa esencia, posibilidad entonces de convertirnos. Estas son las tres determinaciones, la matriz de la subjetividad occidental cristiana.

El *bios* griego, no se piensa en términos de más allá o de un término absoluto y común sino en los fines que cada quien se plantea; no se define en términos de conversión sino de un trabajo continuo sobre sí mismo; no se define en relación a una autenticidad oculta sino como aproximación, búsqueda indefinida a lo largo de la existencia de un fin que se alcanza y no se alcanza.

Pero si consideramos las tecnologías de la vida, *tekhnai peri bion*, encontraremos una mutación en los siglos III y IV, cuando el cristianismo las cambia a propósito de algo que llama la carne, en particular con los cambios en los dos principios fundamentales de la moral helenística de los *aphrodisia*, el isomorfismo y la actividad. Los filósofos, los estoicos en particular no van a atenuar el código, a ajustarlo al sistema de valores, al contrario, lo radicalizan. La tendencia a la monogamia, a la fidelidad, a la igualdad entre esposos la convierten en un sistema riguroso, ellos son los que más se aferran a los principios de isomorfismo y de actividad. Son las modificaciones de las relaciones consigo mismo, las formas en la constitución del sujeto, lo que va a permitir conducirse según un código y unos valores incompatibles entre sí, en tres grandes líneas en este sentido: cesura en la relación del individuo con su identidad sexual, dos modalidades en la relación del individuo con su sexo; constitución de los placeres del sexo como objeto privilegiado en la relación consigo mismo, bajo la forma del deseo; constitución de un ámbito afectivo conexo al placer sexual.

Registro conyugal, de simbiosis, del mundo privado y, por otro lado, régimen público, exterior, colectivo. Relación dual y relación plural, aparece la distinción entre

vida pública y vida privada. El hombre, esposo, macho, ciudadano libre, punto de articulación entre los dos registros, debe tener dos tipos de relaciones diferentes con su virilidad. En la relación dual esa virilidad se concreta en las relaciones sexuales con su mujer. En el ámbito social su virilidad excluye la actividad sexual: macho en la casa, viril en la sociedad. La continuidad socio-sexual, familia-sociedad, se mantiene con la condición que el individuo tenga dos sexos, un sexo estatutario y un sexo actividad (Ídem, 265). Este clivaje es el objetivo fundamental de las técnicas de subjetivación: hacer de los *aphrodisia* ámbito privilegiado de la relación consigo, bajo la forma del deseo, la igualdad entre hombre y mujer, no se establece a partir de la igualdad jurídica sino a partir de la desigualdad moral, la desigualdad permanece, el dominio de sí, en el ámbito sexual, se hace condición de subjetivación, ser amo de sí es lo que permite ser amo de los otros. No es, como en el caso de Sócrates, deseando resistir a su deseo, es arrancar de sí el deseo; la actividad, en este caso, no es actividad sobre el otro, es actividad sobre esa parte de nosotros que es el deseo. Lo que se propusieron entonces los filósofos fue hacer que el sujeto habitara este código de la conyugalidad, manteniendo los principios de isomorfismo socio-sexual y de actividad.

Hay que considerar la extensión de este modelo de abajo hacia arriba, del campo hacia las ciudades, de las clases menos favorecidas hacia la elite. La enseñanza filosófica no se dirigía a estos sectores populares sino a una elite económica y política, urbana, que sabía leer y escribir; que no estaba ganada para este modelo porque eran ellos los que estaban más comprometidos con los viejos sistemas de valorización, al isomorfismo socio-sexual y al principio asimétrico de actividad, eran "aristocracias de concurrencia". Éstas se vieron disminuidas por el desarrollo de las monarquías helenísticas en el mundo post-alejandrino y luego por el sistema imperial romano; la vieja aristocracia estará obligada a aceptar este nuevo modelo, su modelo de alianzas pierde su significación, su valor económico y político; el matrimonio se convierte en el lugar donde se van a refugiar los viejos principios de valorización (correlación socio-sexual, actividad) que ya no cuentan en el resto de la vida social; así lograban mantener su sistema de valores restringiéndolo a la vida conyugal y con una reorganización de la relación consigo.

Esta clase proyectó en el emperador, el fantasma, el sueño, el temor, de una actividad sexual sin límites, viejo tema de la literatura griega, en la literatura del Imperio romano reencontramos el tema de la relación entre el ejercicio del poder y el acto sexual, el mal emperador es un vicioso, alguien que no aplica sobre sí mismo estas artes de la vida que caracterizan la vida virtuosa, aquel que no practica la separación de las dos relaciones que el individuo debe tener con el sexo, que confunde el sexo estatutario y la actividad sexual del macho, el que mezcla autoridad política y actividad sexual, esta no separación lo llevará a pisotear los principios del comportamiento marital y del isomorfismo socio-sexual, degradando su misma preeminencia política y social; hasta llegar a los casos de Claudio, Nerón y Heliogábalo, la inversión total del orden social. Esta representación del mal emperador, del príncipe degenerado, es la proyección invertida de las tecnologías de sí que se trataban de imponer en la misma época. A partir de los siglos XVI y XVII se replantea la cuestión, ya no la pregunta quién es el príncipe en tanto individuo, sino la cuestión inversa: ¿cuál es la relación entre los sujetos y la soberanía?, ¿a partir de qué los individuos podemos ser fundamento y principio de una soberanía política? Este ha sido el problema filosófico, jurídico, político del pensamiento occidental desde entonces y en esta literatura griega y romana están los antecedentes (Ídem, 285).

Desde entonces hay una relación reactiva entre el individuo y su sexo, la actividad sexual se convierte en una dimensión permanente de la subjetivación. Ya no una relación con los otros, como en los *aphrodisia*, sino una relación consigo. Y, paralelamente, un proceso de objetivación; los *aphrodisia* eran para los griegos una serie de actos naturales minados por una violencia a la vez natural y excesiva, era necesaria entonces una medida, medida que no tendrá lugar en las nuevas tecnologías de sí sino en la división entre sexo-estatus y sexo-actividad, limitar éste a la relación conyugal o habrá una confusión permanente entre ambos.

De los aphrodisia a la concupiscencia

El sexo se convierte en problema central del examen de consciencia sólo a partir de los siglos IV y V del cristianismo, antes de esto casi no se trata. Una relación de subjetivación que es al mismo tiempo de objetivación; ese elemento que hay que conocer como objeto es el deseo (*ephitumia*), que sin cesar hace que el sujeto sexual, sea tentado y llevado al exceso, desbordando su individualidad; por esto el deseo es aislado como el elemento que va a determinar la subjetivación de la sexualidad, se aísla de entre el paquete que forman los *aphrodisia*, antes que el acto es el deseo lo importante. Seremos efectivamente amos de nosotros no cuando podamos, deseando, renunciar a nuestro deseo sino cuando ya no deseemos, de donde la noción de concupiscencia, objeto real de toda la tecnología cristiana relativa al sexo, el deseo, la concupiscencia, la tentación.

Por esto era tan insuficiente hacer una historia de la sexualidad como represión del deseo, concluye Foucault refiriéndose a su proyecto inicial de la *Historia de la sexualidad*, específicamente al primer tomo, del cual los tomos dos y tres constituyen un cambio significativo, acorde con su perspectiva en estos cuatro últimos seminarios del Colegio de Francia, 1980-1984 (Ídem, 293).

Referencias

Michel Foucault 2014, *Subjetivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *Subjetividad y verdad, Curso en el Collège de France, 1980-1981*, FCE, México, 2015.

2. El sujeto como interpretación

Cuando el precepto délfico "conócete a ti mismo" (*gnothi seauton*), aparece en la filosofía lo hace alrededor del personaje de Sócrates y se acopla con el principio del "preocúpate por ti mismo" (*epimeleia heautou*), como una de sus formas, una aplicación concreta de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides. Sócrates se presenta en la Apología de Platón, como aquel que esencialmente tiene como función incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a no ignorarse: "¡Cómo! Querido amigo, tú eres ateniense...y no te ruborizas al poner cuidado en tu fortuna a fin de incrementarla lo más posible, así como en tu reputación y en tus honores; pero en lo que se refiere a tu razón, a la verdad y a tu alma, que habría que mejorar sin descanso, no te inquietas por ellas y ni siquiera las tienes en consideración" (en Foucault, 2002,21).

Por lo tanto, plantea nuestro autor, la inquietud de sí es sin duda el marco, el suelo, el fundamento a partir del cual se justifica el imperativo del conócete a ti mismo. Sócrates es el hombre de la inquietud de sí y seguirá siéndolo, entre los estoicos, los cínicos y sobre todo en Epicteto. Dicha noción no acompañó, enmarcó, fundó, simplemente, la necesidad de conocerse a sí mismo; no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana. Pero la noción no solo es fundamental entre los filósofos llegó a ser, de manera general, el principio de toda conducta racional, en cualquier forma de vida activa que, quisiera obedecer a la racionalidad moral. Un fenómeno general propio de la sociedad helenística y romana y al mismo tiempo un acontecimiento en el pensamiento, un momento decisivo en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser de sujetos modernos.

Esta noción atravesó toda la filosofía antigua hasta el umbral del cristianismo, e incluso en lo que constituyó su entorno y su preparación, la espiritualidad alejandrina, Filón,

Plotino, en el ascetismo cristiano. Es una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. Es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo. También una manera determinada de atención, de mirada, hay que trasladar la mirada desde el exterior, los otros, el mundo, etc., hacia uno mismo, cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. También designa una serie de acciones que uno ejerce sobre sí mismo, por las cuales se hace cargo de sí, se modifica, se purifica y se transfigura, prácticas que tendrán en la historia de la espiritualidad occidental un muy largo destino, técnicas de meditación, de memorización del pasado, de examen de conciencia, de verificación de las representaciones.

¿Por qué esta noción de la inquietud de sí fue, a pesar de todo, pasada por alto en la manera como la filosofía occidental rehízo su propia historia? Hay algo un poco disuasivo en ese principio de la inquietud de sí, hay una tradición que nos hace desistir de dar a todas esas formulaciones un valor positivo y de hacer de ellas el fundamento de una moral. Las percibimos como un desafío, la afirmación de un estadio estético e individual insuperable o como la expresión melancólica de un repliegue del individuo incapaz de sostener una moral colectiva y que ante su dislocación ya no tendría más que ocuparse de sí mismo. Ahora bien, en este pensamiento ocuparse de sí mismo tiene siempre un sentido positivo y a partir de esa exhortación se constituyen las morales más austeras que Occidente haya conocido, las de los estoicos, cínicos y epicúreos. Sus reglas son retomadas tanto en la moral cristiana como en la moderna no cristiana, pero en un ámbito enteramente diferente, el de una ética general de altruismo, de renuncia a sí mismo, de obligación con los otros, el prójimo, la colectividad, la clase, la patria.

Otra razón esencial que explica el olvido de este principio durante casi un milenio, es lo que Foucault llama el "momento cartesiano", al recalificar filosóficamente el conócete a ti mismo y descalificar, al contrario, el ten cuidado de ti mismo. El proceder cartesiano situó en el origen del rumbo filosófico, en el principio mismo del acceso al ser, la evidencia, tal como se da a la conciencia, sin ninguna duda posible y así hace

del conócete a ti mismo un acceso fundamental a la verdad. Por supuesto, entre el conócete a ti mismo socrático y el cartesiano la distancia es inmensa, esto contribuyó a descalificar el principio de la inquietud de sí (Ídem, 32).

Foucault vuelve al origen y llama "filosofía" esa forma de pensamiento que se interroga, no sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad, tener acceso a la verdad, las condiciones y límites de este acceso. Y llama espiritualidad a la búsqueda, práctica y experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad (purificaciones, ascesis, renuncias, conversiones de la mirada, modificaciones de la existencia).

La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho, éste no goza de la posibilidad de tener acceso a la verdad, es preciso que se modifique para tener acceso a ella; no puede haber verdad sin su conversión, su transformación, un movimiento que lo arranca de su estatus y su condición actual, movimiento por el cual, al contrario, la verdad llega a él y lo ilumina. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, eros y ascesis son las dos grandes formas para llegar a ser capaz de verdad en la espiritualidad occidental.

Durante la Antigüedad, la cuestión filosófica del ¿cómo tener acceso a la verdad? y la práctica de la espiritualidad, nunca se separaron, ni en los pitagóricos, ni en Sócrates y Platón: la *epimeleia heautou* designa el conjunto de las transformaciones de sí necesarias para tener acceso a la verdad. La excepción, el fundador de la filosofía en el sentido moderno: Aristóteles. Entramos en la edad moderna el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, es el conocimiento y sólo el conocimiento, ese es el "momento cartesiano" (Descartes: "la filosofía vasta por sí sola para el conocimiento"; Kant: "si el conocimiento tiene límites, éstos están en su totalidad en la estructura misma del sujeto cognoscente").

El sujeto es capaz de reconocer en sí mismo la verdad y puede tener acceso a ella, las condiciones para ese acceso ya no competen a la espiritualidad sino a condiciones internas del acto de conocimiento, a las reglas que debe respetar para tener acceso a la verdad y a condiciones extrínsecas: culturales, morales, que no conciernen al sujeto en su ser, la transfiguración del sujeto ya no puede existir. El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio no será otro que el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos y sociales. En lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto; en la espiritualidad, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad, pero ésta es capaz de transfigurarlo y salvarlo, en la Edad Moderna, tal como es, el sujeto es capaz de verdad, pero ésta no es capaz de salvarlo (Ídem, 38). El "momento cartesiano" es pues anterior a Descartes y no ha cesado.

La desconexión entre el principio de un acceso a la verdad y la necesidad espiritual de un trabajo del sujeto sobre sí mismo para transformarse se inicia con el conflicto entre la espiritualidad y la teología, una teología que justamente puede fundarse en Aristóteles. La correspondencia entre un Dios que lo conoce todo y sujetos susceptibles de conocer, por supuesto con la reserva de la fe, es sin duda uno de los elementos que hicieron que el pensamiento occidental se separara de las condiciones de espiritualidad que lo habían acompañado hasta entonces, este conflicto atravesó el cristianismo; opuestamente, la idea de que no puede haber saber sin una modificación profunda del ser del sujeto, floreció en los saberes esotéricos.

Desde fines del siglo V hasta el siglo XVII, toda la filosofía del siglo XIX -Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger-, ya sea descalificado o exaltado, el acto del conocimiento sigue ligada a las exigencias de la espiritualidad. En ciertas formas de saber que no son justamente ciencias, saberes como el marxismo o el psicoanálisis, pero ninguna de estas dos formas de saber consideró muy explícitamente las relaciones entre "sujeto y verdad". Lacan fue el único, desde Freud que quiso volver

a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad, en términos, por supuesto, ajenos, a la tradición de la espiritualidad.

Tres momentos, le parecen a Foucault, interesantes: el momento socrático-platónico, la aparición de la *epimeleia heatou* en la reflexión filosófica; el periodo de la edad de oro de la cultura de sí, que podemos situar en los dos primeros siglos de nuestra era; y el paso en los siglos IV y V, de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano.

El momento socrático-platónico, la teoría misma de la inquietud de sí, se hace explícita en el diálogo llamado *Alcibíades*. El principio "ocuparse de sí" era una vieja tendencia de la cultura griega, no se trata de filosofía sino de la afirmación de una forma de existencia ligada a un privilegio político, económico y social. Cuando Sócrates retoma la cuestión lo hace a partir de una tradición, lo vemos encarar a Alcibíades porque se da cuenta que tiene algo en la cabeza, le pregunta, supongamos que te propusieran la siguiente elección: morir hoy o seguir llevando una vida sin brillo, ¿qué preferirías? Pues bien responde Alcibíades: preferiría morir hoy, y no vivir una vida que no me diera más de lo que ya tengo. Lo que éste ya tiene es su estatus en la ciudad, los privilegios ancestrales que lo ponen por encima de los demás y con respecto a lo cual quiere otra cosa, esto es, quiere volcarse hacia el pueblo, tomar en sus manos el destino de la ciudad, transformar su primacía estatutaria, en acción política, en gobierno efectivo sobre los otros. Pero Sócrates le demuestra que no posee la misma riqueza que sus rivales y, sobre todo, no tiene la misma educación. Es preciso que reflexione sobre sí mismo, que se conozca, *gnothi seauton*, y descubrirá claramente su inferioridad. Lo que le permitiría compensar esas faltas de riqueza y educación sería un saber, una *tekhne*. Sócrates le pregunta ¿qué significa gobernar bien la ciudad? ¿En qué consiste el buen gobierno de la ciudad? ¿En qué se lo reconoce? Alcibíades le responde que la ciudad está bien gobernada cuando la concordia reina entre sus ciudadanos. Sócrates insiste ¿qué es esa concordia, en qué consiste? Y Alcibíades no puede contestar. El filósofo concluye consolándolo: "si descubrieras a los cincuenta años que te encuentras así en una ignorancia vergonzosa...te resultaría muy arduo remediarlo, pues sería muy difícil

que te cuidaras a ti mismo (*epimelethenai seautou*). Pero estás justamente en la edad en que es preciso darse cuenta de ello", aparición en el discurso filosófico, de la fórmula "ocuparse de sí mismo" (Ídem, 37).

Aparece como una condición para pasar del privilegio estatutario del que gozaba el joven aristócrata ateniense al gobierno concreto de la ciudad. No se puede gobernar bien a los otros si uno no se ha preocupado por sí mismo, este es el punto de emergencia de la noción. Está ligada a la insuficiencia de la educación ateniense, tanto en el aspecto propiamente pedagógico como en la crítica del eros pederástico, cuando este era sólo deseo del cuerpo y no incitación a ocuparse de sí mismo. Se inscribe dentro del proyecto político pero también ante el déficit pedagógico.

El *Alcibíades* está en contradicción con la *Apología*, en el primero se propone el cuidado de sí a los jóvenes aristócratas, en la segunda, Sócrates declara que el oficio que le confiaron los dioses es interpelar a todo el mundo para inducirlo al cuidado de sí, como una función general de toda la existencia -esto lo confirman la filosofía epicúrea y estoica-, no sólo de la formación del joven.

Ahora, si está claro en ambos casos que hay que ocuparse de sí, es necesario todavía saber ¿cuál es ese yo, ese sí mismo, del cual debemos ocuparnos?, ¿cómo esa inquietud puede conducirnos a la *tekhne* que necesitamos para gobernarnos a nosotros mismos y a los otros? Tecnología que implica: ritos de purificación, técnicas de concentración, la técnica de la retirada (*anakoresis*), la práctica de la resistencia, para soportar las pruebas y resistir las tentaciones, la ascesis, técnicas que ya existían en la civilización griega arcaica, luego se integraron a la espiritualidad pitagórica y a lo que sería la cultura de sí en la época helenística y romana.

La respuesta, dada en los diálogos de Platón, es que ese sí mismo es el alma, uno debe ocuparse de su alma (*psykhes epimeleteon*), esto es el sujeto en su irreductibilidad, el cuerpo hace algo porque hay un elemento que lo dirige, el cuerpo no se sirve por

sí mismo, ese elemento no puede ser sino el alma, no el alma prisionera del cuerpo sino el alma sujeto de la acción. Cuando Platón (o Sócrates) se vale de esta noción de *khresthai/khresis* para identificar qué es ese *heauton*, en la expresión ocuparse de sí mismo, designa no una relación instrumental sino, la posición singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos, a los otros, a su cuerpo, a sí mismo; lo que descubre no es el alma sustancia es el alma sujeto. Y esta noción de *khresis* la vamos a reencontrar a lo largo de toda la historia de la inquietud de sí, el alma como sujeto, de ningún modo como sustancia (Ídem, 69-71).

En el cuidado de sí se está obligado a pasar por la relación con algún otro que es el maestro, éste se preocupa por la inquietud que aquel a quien guía pueda sentir con respecto a sí mismo, el objeto de sus desvelos no es el cuerpo ni los bienes, al amar de manera desinteresada al joven, se erige en el principio y el modelo de la inquietud que éste debe tener por sí mismo en cuanto sujeto. Las principales formas de la inquietud de si son: la "dietética", como régimen general de la existencia del cuerpo y el alma; la "económica", la relación entre la inquietud de sí y la actividad social y; la "erótica", la relación entre inquietud de sí y lazo amoroso, que se forma y no puede sino formarse en una referencia al Otro. La relación y la importancia de cada una de estas formas varían en las distintas escuelas filosóficas.

Esa inquietud, ese preocuparse, es sencillamente conocerse a sí mismo (*gnothi seauton*), debe consistir en el auto conocimiento, en ordenar y subordinar estas técnicas preexistentes al gran principio del "conócete a ti mismo", esta es la fuerza del *gnothi seauton* en el espacio abierto por la *epimeleia heautou*, atracción reciproca característica de Platón.

La inquietud de sí es, por otro lado, un imperativo que se propone a quienes quieren gobernar a los otros, un privilegio de los gobernantes y, al mismo tiempo, un deber de éstos. Este imperativo va a generalizarse de cierta manera: para ocuparse de sí, es preciso tener capacidad, tiempo, cultura; se trata de un comportamiento de élite y tiene a su

vez como efecto, sentido y meta diferenciarse de la masa, de la mayoría; se generaliza y se desplaza en la edad, hay que ocuparse de sí mismo no sólo cuando uno es joven sino en todas las circunstancias, porque la pedagogía es incapaz de garantizarlo, la edad privilegiada es la madurez, el adulto se prepara para su vejez, la edad en que la vida misma se cumplirá; y poco a poco se disociará de la erótica de los varones jóvenes o tenderá a desaparecer, en la técnica de sí, en la época helenística y romana.

Hay una asimilación entre filosofar y cuidar de su propia alma: cuando uno es joven, se trata de prepararse para la vida, en la vejez, filosofar es rejuvenecer. Podemos salvarnos si nos atendemos sin cesar, es la ocupación de toda una vida, ya no nos encontramos en el paisaje de esos jóvenes ambiciosos y ávidos que procuraban ejercer el poder en la Atenas de los siglos V y IV a.C.; estamos en un mundo de hombres, jóvenes maduros, viejos, que se inician, se alientan unos a otros, se ejercitan, sea por sí solos o bien colectivamente, en la práctica de sí.

A partir del momento en que la inquietud de sí se convierte en esta actividad adulta, su función crítica va a acentuarse, tendrá un papel corrector tanto como formativo, será cada vez más una actividad crítica con respecto a sí mismo, al mundo cultural propio, a la vida que llevan los demás. En el *Alcibíades* la necesidad de preocuparse por sí mismo tenía como marco de referencia el estado de ignorancia en el cual están los individuos, ahora, en el periodo helenístico y romano, en los siglos I y II, al contrario, hay un aspecto formativo, que está esencialmente ligado a la preparación del individuo para que pueda soportar los accidentes eventuales, las desdichas posibles, las desgracias y las caídas que puedan afectarlo. Esta armadura protectora es lo que los griegos llaman *paraskeue* y Séneca traduce como *instructio*. La práctica de sí ya no se impone contra un fondo de ignorancia sino contra un fondo de errores, de malos hábitos, de deformación y dependencia, aprender las virtudes es desaprender los vicios, desaprender las costumbres y otros contenidos de la *paideia* como de la "ideología familiar", la inquietud de sí debe invertir por completo el sistema de valores vehiculizados e impuestos por la familia, la formación pedagógica, la de los maestros.

En consecuencia se establece un paralelismo entre la práctica de sí y la medicina, es sanar, curar según la verdad, asimilación de la práctica filosófica a una especie de práctica médica, en cuyo centro está la noción de *pathos*, como pasión y como enfermedad, debemos curarnos de las pasiones como de las enfermedades, velar por el alma como los médicos velan por el cuerpo.

En la cultura griega tradicional la vejez es honorable pero indudablemente no es deseable. Ahora bien, cuando la inquietud de sí debe ejercerse a lo largo de toda la vida, se comprende que la culminación de la inquietud de sí va a estar precisamente en la vejez, el anciano va a ser quien es soberano de sí mismo y puede satisfacerse completamente consigo mismo, sin esperar ninguna satisfacción distinta, ni de los placeres físicos de los que ya no es capaz ni de los placeres de la ambición, a los cuales ha renunciado. El anciano es quien goza de sí mismo. Si la vejez es esto no hay que considerarla simplemente como un término en la vida, como una fase en la cual la vida mengua. Al contrario, debe considerarse como una meta positiva de la existencia, tender hacia ella y no resignarse a afrontarla. La vejez a la cual hay que tender es la vejez cronológica pero es también una vejez ideal que uno se fabrica, en la que se ejercita para alcanzar la saciedad perfecta de sí mismo, el vivir la vida como el último día.

No es ampliación cronológica sino cuantitativa, ya no se dice a la gente; si quieres gobernar a los otros ocúpate de ti mismo, de aquí en más se dice: ocúpate de ti mismo y se acabó. No hay que dejarse atrapar por ese proceso que nos hizo tomar la ley, como el principio general de toda regla en el orden de la práctica humana, la ley forma parte de una historia mucho más general, que es la de las técnicas y tecnologías de las prácticas del sujeto en referencia a sí mismo, independientes de las formas de la ley, prioritarias con respecto a ella, la ley no es más que uno de los aspectos de esta larga historia durante la cual se constituyó el sujeto occidental tal como lo tenemos hoy frente a nosotros.

Una prescripción semejante, ocuparse de sí mismo, sólo puede ser puesta en práctica por una cantidad limitada de individuos, es un privilegio elitista, nunca fue afirmada

como una ley universal, implica siempre una elección de modo de vida. Pero no habría que creer que la inquietud de sí sólo se encuentra en medios aristocráticos, la encontramos en medios que no eran privilegiados, cobra forma en el interior de grupos con combinaciones variables entre lo cultual, lo terapéutico y el saber, en esas pertenencias se manifiesta y se afirma. Sólo puede practicarse dentro del grupo, esos grupos rechazaban convalidar las diferencias de estatus que se encontraban en la ciudad o la sociedad, la distinción entre rico y pobre, entre quien ejerce un poder político y quien no, no parece haberse aceptado siquiera la oposición entre libre y esclavo; al menos teóricamente un esclavo puede ser más libre que un hombre libre, si éste no se ha desembarazado de todos los vicios, las pasiones, las dependencias. Puede decirse que todos los individuos pueden acceder pero muy pocos son capaces de ocuparse de sí mismos; a causa de eso mismo, es preciso que el principio se reitere por doquier. No es una división jerárquica, es una división operativa entre quienes son capaces y quienes no son capaces de cuidarse, no es ya el estatus del individuo el que decide la diferencia que va a oponerlo a la masa, es la relación consigo, la manera en que se haya autoconstituido como objeto de su propio cuidado. Esta forma tendrá una importancia muy grande en toda nuestra cultura, la universalidad del llamado y la escasez de la salvación, este juego va a estar en el corazón mismo de los problemas teológicos, espirituales, sociales, políticos, religiosos, pero ¿en qué sentido podemos salvarnos?

Un problema previo es la cuestión del Otro, el otro es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance y se llene de su objeto, es decir el yo, en los diálogos socrático-platónicos se pueden reconocer tres tipos de magisterio, indispensables para la formación del joven: el magisterio del ejemplo, el magisterio de la competencia y el magisterio socrático, el de la turbación y el descubrimiento, que se ejerce a través del diálogo, mostrando que la ignorancia ignora que sabe, que el saber puede salir de la ignorancia misma, pero ese movimiento no puede hacerse sin otro.

En el periodo helenístico y romano, la relación con el otro es tan necesaria como en la época clásica, sigue fundándose en la ignorancia, pero sobre todo en el hecho de que el sujeto es menos ignorante que mal formado, deformado, vicioso, preso de malos hábitos; el individuo debe tender hacia un estatus de sujeto definido por la plenitud de la relación de sí consigo y en ello debe intervenir el otro. La ignorancia no podía ser operadora del saber, es en suma lo que llamamos *stultitia*, algo que no se fija ni se complace en nada, el estado en el cual nos encontramos cuando no hemos comenzado aún el camino de la filosofía ni el trabajo de la práctica de sí, de ese estado es preciso que alguien le tienda la mano y lo saque. El *stultus* es quien no se preocupa por sí mismo, está disperso en el tiempo, no se acuerda de nada, deja que su vida pase, no trata de llevarla a una unidad rememorando lo que merece recordarse, no dirige su atención, su voluntad hacia una meta precisa, transcurre sin memoria ni voluntad, no piensa en su vejez, en la temporalidad de su vida, no es capaz de querer como es debido, sin que lo que quiera esté determinado por acontecimientos, representaciones o inclinaciones. Ahora, el único objeto que se puede querer libremente, siempre, es el yo, el *stultus* es en esencia quien no quiere, quien no se quiere a sí mismo. Entre el *stultus* y el *sapiens* es necesario el otro, el objetivo es la *sapientia*.

Ese otro es el filósofo, se presenta como el único capaz de gobernar a quienes gobiernan a los hombres, gobierno de sí, gobierno de los otros. La filosofía es el conjunto de los principios y prácticas que uno puede tener a su disposición o poner a disposición de los otros, para cuidar como corresponde de uno mismo y de los demás.

Esto se da a través de dos mediaciones institucionales: la forma helénica es la escuela, la *skhole*, debe tener un carácter cerrado, escuelas pitagóricas, epicúreas, organizada según una jerarquía compleja y rígida. Era necesario que cada uno tuviera un guía y esa dirección debía obedecer a dos principios, una relación afectiva intensa y esta implicaba una ética de la palabra, *parrhesia*, que no se oculten nada de lo que piensan. La forma romana es la del consejero privado que implica un intercambio disimétrico de servicios entre individuos, el jefe de familia, el dirigente político que aloja en su casa

a un filósofo que va a servirle de consejero de existencia, guía que inicia a un amigo superior. Así se desdibujaba la función propiamente filosófica, se volvía cada vez más ambigua, objeto de las críticas de los retóricos, su prédica del cuidado de sí, no dejaba de provocar ciertos problemas políticos, se plantea si esto era o no útil, se borra la famosa división entre retórico y filósofo, los Césares los consideraban como los verdaderos enemigos del Imperio, se los exilio de Roma y de Italia.

Luego esta práctica de sí se hace también una práctica social, la constitución de uno mismo consigo se conecta con las relaciones de uno mismo con el Otro. Como en la relación de Frontón y Marco Aurelio, es una relación de afecto, de amor, implica una multitud de cosas: da cuenta de su régimen médico y dietético; de los deberes familiares y religiosos; de elementos concernientes al amor. El cuerpo, el entorno y la casa, el amor. Dietética, económica, erótica. En *Alcibíades*, Sócrates había mostrado que el sí mismo por el que había que preocuparse era el alma. Ahora la dietética, la económica y la erótica aparecen como los dominios de aplicación de la práctica de sí. Así se desarrolla una nueva ética, no tanto del lenguaje o el discurso en general, sino de la relación verbal con el Otro, la *parrhesia*, la franqueza, principio de comportamiento verbal que es preciso tener con el otro en la práctica de la dirección de conciencia.

Mientras para Platón no hay diferencia entre el procedimiento catártico y el camino de lo político, en la tradición neoplatónica las dos tendencias se disociaron, el uso del "conócete a ti mismo" con fin político y su uso con fin catártico; bifurcación en la que hay que elegir, "inquietud de sí" y "conócete a ti mismo" no son idénticos, pero se identifican en la tradición platónica, "catártica" y "política" se identifican en Platón pero ya no en la tradición platónica y neoplatónica. En Platón esta noción tiene un doble campo de aplicación el alma y la ciudad: por un lado se ocupará de su alma, de su jerarquía interna, del orden y la subordinación que deben reinar entre sus partes, así estará en condiciones de velar por la ciudad, salvaguardar sus leyes, su constitución, equilibrar las justas relaciones entre sus ciudadanos, es decir, la inquietud de sí es claramente instrumental con respecto a la inquietud por los otros.

En los siglos I y II, esta disociación ya se ha producido, se verá al yo -las técnicas del yo, la práctica de sí, la inquietud de sí- revelarse poco a poco como un fin que se basta a sí mismo, el yo por el que nos preocupamos ya no es un elemento entre otros, es la meta definitiva y única de la inquietud de sí, somos nuestro propio objeto, nuestro propio fin. Desde los cínicos, la filosofía había buscado su objetivo en la *tekhne tou biou*, el arte, la técnica de la vida, entre el arte de la existencia y la inquietud de sí hay una identificación cada vez más marcada. En consecuencia, hay absorción de la filosofía (pensamiento de la verdad), en la espiritualidad (transformación del modo de ser del sujeto por sí mismo); cuando la espiritualidad cristiana, ascética, monástica, se desarrolle en su forma más rigurosa, siglos III y IV, se puede presentar como el cumplimiento de una filosofía pagana que ya estaba dominada por la catártica, la conversión, la *metanoia*.

Se asiste al desarrollo de una "cultura" de sí, es casi imposible hacer la historia de la subjetividad, la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad, sin inscribirla en el marco de esa cultura de sí, que conocerá a continuación en el cristianismo primitivo y medieval, en el Renacimiento, en el siglo XVII, una serie de avatares y transformaciones.

Uno de los rasgos de esa cultura de sí es la noción de salvación. Salvación de sí mismo y salvación de los otros, es un término tradicional (*salut*). Lo encontramos en Platón, hay que salvarse, salvarse para salvar a los otros. Luego, en los siglos I y II, su campo de aplicación se amplía y adquiere una estructura particular. Para nosotros, cristianos, la salvación se inscribe en un sistema binario, entre la vida y la muerte, mortalidad-inmortalidad, este mundo-el otro mundo, del mal al bien, de la impureza a la pureza; está ligada a la dramaticidad de un acontecimiento, la trasgresión, el pecado, la caída hacen necesaria la salvación, la conversión y el arrepentimiento van a hacerla posible; el mismo sujeto que se salva es el agente y operador de su salvación, aunque en ella se requiere a alguien más con un papel difuso, en fin, una idea religiosa. Pero esta noción

de salvación funciona también como noción filosófica, objetivo de la práctica y la vida filosóficas.

Salvarse no tiene sólo el valor negativo de escapar al peligro, tiene significaciones positivas. Así como una ciudad se salva de la misma manera se dirá que un alma se salva cuando está convenientemente armada. Quien se salva es aquel que se encuentra en un estado de alerta, de dominio y soberanía de sí, quien escapa a una dominación o una esclavitud, recupera sus derechos, su libertad. Mantenerse en un estado continuo que nada podrá alterar, asegurar la propia felicidad, tranquilidad, serenidad; por otro lado, el termino salvación no remite a otra cosa que la vida misma, en los textos helenísticos y romanos, no descubrimos referencias a algo como la muerte, la inmortalidad o el otro mundo. Salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo, gracias a la salvación, nos hacemos inaccesibles a las desdichas, a los trastornos, a todo lo que pueden inducir en el alma los accidentes, los acontecimientos exteriores, cuando se ha alcanzado, ya no se necesita nada ni a nadie. Los dos grandes temas de la *ataraxia* (la ausencia de trastornos, el autodominio que hace que nada nos perturbe) y, por otra parte, la *autarquía* (la autosuficiencia que hace que no necesitemos nada al margen de nosotros mismos), son las dos formas en las cuales encuentra su recompensa la salvación. Uno se salva para sí, para no llegar a otra cosa que a sí mismo. En esa salvación, helenística y romana, el yo es el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad de la salvación, estamos muy lejos de la salvación mediatizada por la ciudad (Platón), como de esa salvación dramática que implicará en el cristianismo una renuncia a sí mismo; pero a pesar de todo, en este pensamiento, la salvación está ligada a la salvación de los otros.

Tener acceso a la verdad es tener acceso al ser mismo, el ser al cual se accede será al mismo tiempo el agente de transformación de quien tiene acceso a él, éste es el círculo platónico o neoplatónico, al conocerme, accedo a un ser que es la verdad, y cuya verdad transforma al ser que soy y me asimila a lo divino. Para Platón, la salvación de la ciudad envolvía la salvación del individuo, uno se preocupa por sí mismo porque tiene que

ocuparse de los otros. Y cuando salvaba a los otros, al mismo tiempo se salvaba a sí mismo. Ahora, siglos I y II, hay que preocuparse por sí mismo porque uno es uno mismo, y simplemente para sí. Y el beneficio para los otros vendrá a título de beneficio complementario, en calidad de efecto, lo catártico y lo político obviamente no están disociados.

Esta inversión de la relación la encontramos ilustrada de tres maneras: en la concepción epicúrea de la amistad, se exalta la amistad y a la vez se deduce de la utilidad, no hay exclusión entre utilidad y amistad, la amistad no es más que una de las formas que se da a la inquietud de sí, es por entero del orden de la inquietud de sí, pero la utilidad que sacamos y que sacan nuestros amigos, es un plus en la búsqueda de la amistad por sí misma; en la concepción estoica del hombre como ser comunitario, el orden del mundo está organizado de tal manera que todos los seres vivos, cualesquiera que sean buscan su propio bien, la *Providencia* ha hecho de modo tal que, al hacer esto, hace al mismo tiempo, sin quererlo ni buscarlo, el bien de los otros, cuando se trata del ser racional propiamente dicho, el hombre, para realizar su naturaleza, esa diferencia que lo opone a los animales, debe en sustancia tomarse como objeto de su inquietud, interrogarse sobre lo que es él mismo, qué es él y qué son las cosas, lo que depende o no depende de él, lo que conviene o no hacer, quien se haya ocupado de sí mismo como corresponde, sabrá cumplir sus deberes en la medida en que forma parte de la comunidad humana, sus deberes de padre, de hijo, de ciudadano, etc., si comenzamos por preocuparnos por ellos, todo está perdido; si hay un caso en la sociedad en que la inquietud por los otros debería imponerse a la inquietud de sí ese es el Príncipe pero en la concepción del Príncipe de Marco Aurelio (Ídem, 192), vemos que éste no pretende en modo alguno resaltar sus tareas específicas, uno debe olvidar que es Cesar, y sólo hará su trabajo con la condición de comportarse como un hombre cualquiera, mantente por lo tanto simple, honesto, puro, grave, natural, amigo de la justicia, piadoso, benevolente, afectuoso, firme en el cumplimiento de los deberes, todos esos elementos de la buena conducta del Príncipe son los elementos de la conducta cotidiana de un hombre cualquiera.

En los siglos I y II, tenemos pues un desenclave de la práctica de sí con respecto a la pedagogía y con respecto a la actividad política, todo esto nos acerca a la noción de conversión, convertirse a sí (*epistrephein pros heauton*, *convertere ad se*). Desde luego es una de las tecnologías del yo más importantes que conoció Occidente, el cristianismo, pero sería erróneo no medir la importancia de la noción más que en el orden de la religión, y de la religión cristiana, también tiene una importancia capital en el orden de la moral. Sin olvidar que se introdujo a partir del siglo XIX en el pensamiento, la práctica y la experiencia política, en la subjetividad revolucionaria, hacia 1830-40, en referencia a ese acontecimiento fundador que fuera la Revolución Francesa, se comenzaron a definir esquemas de experiencia individual y subjetiva que serían la "conversión a la revolución", no se puede comprender qué fue la práctica, el individuo, la experiencia de la revolución si no se tiene en cuenta la conversión, este elemento de la órbita de la tecnología de sí que tiene su origen en la Antigüedad. Cómo esta noción fue convalidada, absorbida y anulada, por la existencia misma de un partido revolucionario, cómo se pasó de la conversión a la revolución a la adhesión al partido, ahora los grandes conversos de nuestros días son quienes ya no creen en la revolución (Ídem, 207).

La *epistrophe* platónica consiste en apartarse de las apariencias, retornar a sí constatando la propia ignorancia y decidiéndose justamente a ocuparse de sí, a partir de este retorno podremos volver a la patria de las esencias, la verdad y el ser. Esta *epistrophe* platónica es gobernada por una oposición entre este mundo y el otro, una liberación del alma con respecto al cuerpo y por el privilegio de conocer. Conocerse es conocer la verdad. Conocer la verdad es liberarse.

La "conversión" que encontramos en la cultura de sí helenística y romana, es muy diferente, no se mueve en el eje de oposición entre este mundo y el otro, se trata de un retorno en la inmanencia misma del mundo, la oposición esencial es entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, liberación de lo que no somos amos para llegar a aquello de lo que podemos serlo, establecimiento de una relación completa,

consumada, adecuada de sí consigo. La conversión no se hará en la cesura con mi cuerpo sino en mi adecuación a mí mismo, si el conocimiento desempeña un papel importante no va a ser tan decisivo, el elemento esencial ahora es el ejercicio, la práctica, el entrenamiento, la *askesis*.

En la cultura cristiana, la noción de *metanoia*, a partir del siglo III y sobre todo en el siglo IV, quiere decir dos cosas: penitencia y cambio, el cambio radical del pensamiento y el espíritu implica una mutación súbita que sacuda y transforma de una sola vez el modo de ser del sujeto; pasaje de un tipo de ser a otro, de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de la oscuridad a la luz, del reino del demonio al de Dios; sólo puede haber conversión en la medida en que, en el interior mismo del sujeto, se produzca una ruptura. El yo que se convierte es un yo que ha renunciado a sí mismo, morir para renacer en otro yo, otro ser, otro modo de ser, otros hábitos, otro *ethos*.

En la *conversio ad se* helenística y romana, si hay ruptura ésta no se produce en el yo, es una ruptura con respecto a lo que rodea al yo, para que éste no sea más esclavo, para dirigir la mirada hacia el yo y tenerlo a la vista. Entre la *epistrophe* platónica y la *metanoia* cristiana, ni la una ni la otra convendría para describir esta práctica y este modo de experiencia que encontramos presente en los textos de los siglos I y II. En Epicteto, Séneca, Marco Aurelio, volver la mirada hacia sí quiere decir, en primer lugar, desviarla de los otros, apartarla de las cosas del mundo, de la agitación cotidiana, sustituir la curiosidad malsana por los otros por un examen serio de sí mismo. Tener presente el modelo del atleta, conocer los gestos que son efectivamente utilizables, conocerlos bien, tenerlos siempre a disposición y recurrir a ellos cuando se presente la ocasión, desdeñar todos los conocimientos vanos y sin utilidad en los combates reales de la vida, el conocimiento útil, que puede hacernos dichosos no está oculto, está a la vista, en las relaciones entre los dioses, los hombres, el mundo y nosotros, de tal modo que lo que se da cómo verdad se lee en el acto y de inmediato como precepto, estos son los conocimientos que, una vez que los poseemos, el modo de ser del sujeto se transforma, son capaces de producir un *ethos*, un equipamiento, la preparación

del sujeto y el alma que hace que estén armados como corresponde para todas las circunstancias posibles de la vida; este es el conocimiento que hace a los individuos autónomos, que sólo dependerán de sí mismos, no necesitarán de otra cosa que de sí mismos, encontrarán en sí recursos y la posibilidad de sentir placer y voluptuosidad en esa relación plena que tendrán consigo mismos. Este es el conocimiento, teórico y práctico, que lo ayuda a recorrer el camino hacia sí mismo, que le permite gobernarse y eventualmente gobernar a los otros.

En todo el cristianismo el tema del retorno a sí fue mucho más un tema adverso, un tema retomado e insertado en el pensamiento cristiano; luego, fue, a partir del siglo XVI, un tema recurrente en la cultura "moderna". Pero en el fondo, reconstituido en una serie de intentos sucesivos que nunca se organizaron de un modo tan global y continuo como en la Antigüedad helenística y romana. Encontramos toda una ética y una estética de sí, en parte se retoman los autores griegos y latinos, habría que releer a Montaigne; la historia del pensamiento del siglo XIX como la tentativa de reconstituir una ética y una estética del yo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, el dandismo, Baudelaire, el anarquismo. No hay que enorgullecerse de los esfuerzos que hoy se hacen en este sentido, es preciso sospechar una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, que no hay otro punto, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo (Ídem, 246).

Mientras que la teoría del poder político se refiere a una concepción jurídica del sujeto de derecho, el análisis de la gubernamentalidad -del poder como conjunto de relaciones reversibles- debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo, en torno de estas nociones, debemos articular la cuestión de la política y de la ética. Es fácil confundirse, por el prestigio de dos grandes modelos de relación entre inquietud de sí y autoconocimiento, que recubrieron lo que podía haber de específico en el modelo helenístico (cinismo, epicureísmo estoicismo): los modelos platónico y cristiano. En el modelo platónico, preocuparse por sí mismo va a consistir esencialmente

en "conocerse a sí mismo", en la reminiscencia se encuentran reunidos y bloqueados autoconocimiento y conocimiento de la verdad, inquietud de sí y retorno al ser. En el modelo cristiano, hay una, circularidad entre verdad del Texto y autoconocimiento, el método exegético del autoconocimiento tiene como objetivo la renuncia a sí mismo, estos dos grandes modelos fueron transmitidos por el cristianismo a toda la historia de la cultura occidental. Entre uno y otro, un tercer esquema se desarrolló durante los últimos siglos de la edad antigua y los primeros de nuestra era, éste tiende a acentuar y privilegiar la inquietud de sí, a mantener su autonomía con respecto a un autoconocimiento limitado y restringido, no tiende a la exégesis de sí ni a la renuncia de sí sino a constituir al yo como objetivo a alcanzar, todo el saber que necesitamos debe ser un saber ajustado al arte de vivir, esto es, debemos encontrar nuestro objetivo, nuestra felicidad y nuestro bien último en nosotros mismos.

Ser libre es huir de la servidumbre de sí, esta es la más pesada de todas las servidumbres y nadie está exento de ella, contra ella se puede luchar con dos condiciones: dejar de exigir mucho de sí mismo, de imponerse toda una serie de obligaciones que son las de la vida activa tradicional y no otorgarse un salario por ese trabajo. Uno se impone una cantidad de obligaciones y trata de obtener con ellas cierta cantidad de ganancias, vivimos dentro de este sistema obligación-recompensa, ese sistema endeudamiento-actividad-placer, de eso debemos liberarnos a través del estudio de la naturaleza de las cosas. No se trata de ir a otro mundo, se trata de un movimiento del sujeto que se opera y se efectúa en el mundo, desde donde podemos vernos a nosotros mismos y apreciarnos en justa medida, comprender la naturaleza de las cosas, el carácter ficticio de lo que creíamos el bien. No es el conocimiento de una interioridad sino del punto que somos en medio del mundo del cual somos parte. No hay reminiscencia, se trata de ver actualmente las cosas y captar su racionalidad, el mundo en el cual estamos con un conjunto de determinaciones y necesidades, nuestra situación y nuestra libertad, en él.

Al mismo tiempo, vemos las cosas, las nombramos, vemos cuáles son los elementos que las componen y en cuáles se convertirán, cuándo, cómo, en qué condiciones van a deshacerse y resolverse. La meta es que el sujeto se reconozca independiente de los lazos, de las servidumbres a las que hayan podido someterlo sus opiniones y sus pasiones, esto se traduce en indiferencia ante las cosas y tranquilidad con respecto a los acontecimientos. Cada cosa, cada representación, debe ser examinada, sometida a prueba, para saber qué virtudes debe tener el sujeto ante ellas. Nuestra propia identidad es, en el fondo, una falsa unidad, la única unidad de la que somos capaces y que pueda fundarnos se da en la medida en que somos sujetos racionales, no somos más que una serie de elementos distintos unos de otros, instantes discontinuos.

Séneca y Marco Aurelio, no tratan en modo alguno de constituir un saber del ser humano, del alma, de la interioridad, tratan de darle un modo al saber de las cosas, esto implica: un desplazamiento del sujeto que le permita captar las cosas en su realidad y su valor; el interés del sujeto es ser capaz de verse, de captarse en su realidad, en la verdad de su ser; el efecto de ese saber es que no sólo descubre su libertad sino que encuentra en ésta la felicidad y toda la perfección de que es capaz. Un saber con estas condiciones constituye un saber espiritual, saber que fue poco a poco limitado y finalmente borrado por otro modo de saber, científico, que terminó por recubrir la espiritualidad entre los siglos XVI y XVIII (Descartes, Pascal, Spinoza, etc.), no sin haber hecho suyos unos cuantos elementos de éste.

La relación de estos dos saberes se resume en la figura de Fausto, éste representa los poderes, fascinaciones y peligros del saber de espiritualidad. En Marlowe era un héroe condenado por ser héroe de un saber maldito y prohibido; Lessing salva a Fausto porque el saber espiritual que representa es convertido en creencia en el progreso de la humanidad; el Fausto de Goethe, vuelve a ser el héroe de la espiritualidad que desaparece, ese saber que asciende hasta la cima del mundo, capta sus elementos, lo atraviesa de uno a otro lado, captura su secreto y, al mismo tiempo, transfigura al sujeto y le da felicidad. Lo que Fausto demanda al saber es valores y efectos espirituales que ni la filosofía

ni la jurisprudencia ni la medicina puede darle. Éste es el saber del conocimiento del cual el sujeto no puede esperar nada para su propia transfiguración, Fausto representa la última formulación nostálgica de un saber de espiritualidad que desaparece con la Aufklärung, y el saludo triste al nacimiento de un saber de conocimiento (Ídem, 300).

Hasta aquí se trata de la conversión a sí desde la perspectiva del saber, pero ¿cuál es el tipo de acción práctica que ésta implica? En términos generales lo que llamamos la ascesis (*askesis*), en cuanto ejercicio de sí sobre sí mismo, un saber práctico que sólo podemos adquirir entrenándonos con celo, sin omitir el esfuerzo, idea que se encontraba en los textos pitagóricos, Platón, Isócrates, idea tradicional, pero en los siglos I y II es parte de una cultura de sí. En este ámbito no vamos a encontrarnos con la verdad sino con la ley, la regla, el código, con efectos de austeridad, renunciamiento, prohibición, prescripción. No es una manera de someter el sujeto a la ley, es una manera de ligarlo a la verdad en esta cultura de sí; nunca consiste en saber si el sujeto es objetivable sino en la necesidad de modificar el saber del mundo de tal manera que asuma, para el sujeto, su experiencia, su salvación, una forma y un valor espirituales determinados; consiste en saber en qué medida el hecho de conocer la verdad, puede permitir al sujeto decirla, practicarla y ejercerla, actuar y ser como debe y quiere. Problemas como obediencia a la ley y conocimiento del sujeto por sí mismo no eran fundamentales en el pensamiento y la cultura antiguos, era "espiritualidad del saber", era "práctica y ejercicio de la verdad"; no se trataba de llegar al renunciamiento a sí, al contrario, se trataba de la constitución de sí mismo, de alcanzar cierta relación de sí consigo plena, autosuficiente, capaz de producir la transfiguración de sí que es la felicidad.

Hay elementos de renuncia, pero lo fundamental es adquirir algo que permite proteger el yo y alcanzarlo, un equipamiento, una instrucción que nos prepara para la vida, a no ser tan débil ante los acontecimientos y circunstancias. Este equipamiento está constituido por discursos, proposiciones, principios, axiomas, aprendidos que se convierten en principios de comportamiento, para la acción. Este equipamiento

racional y práctico implica también una ética, un decir veraz que se convierte en manera de hacer y de ser.

La ascesis cristiana es un camino de renuncia a sí en el cual es fundamental la confesión como objetivación de sí en un discurso de verdad, en la ascesis pagana se trata de reunirse consigo mediante la subjetivación de una verdad y una práctica, hacerse sujeto de la verdad con el ejercicio de la escucha, la lectura, la escritura y el habla.

La escucha es el primer momento de la subjetivación; el oído es a la vez el más patético y el más lógico de los sentidos, subraya la pasividad, la recepción, a través de él pasa el hechizo, la adulación, la música, pero también recibe el logos y la virtud mejor que el resto de los sentidos, más propicios para los placeres (vista, gusto, tacto), de aquí la necesidad de adquirir y desarrollar el arte, la técnica de la escucha, para hacerlo con provecho, con competencia, cultivar el silencio, la atención, la quietud, la memorización. Se comprende que escuchar sea casi tan difícil como hablar, se puede escuchar con provecho, de una manera inútil, y hasta de tal manera que sólo se ganen inconvenientes, por esto hay que dirigir la atención hacia la cosa (*to pragma*), no hacia la belleza de la forma ni hacia la gramática y el vocabulario, tampoco hacia la refutación de argucias filosóficas y sofísticas, sino hacia comprender ese logos en su proposición verdadera en cuanto pueda transformarse en precepto de acción. Finalmente evaluar si lo que se escuchó y aprendió constituye una novedad con respecto al equipamiento del que ya se dispone, para ver si vale la pena hacerlo propio.

Reglas prácticas de la buena lectura: leer a pocos autores, pocas obras y en ellas pocos textos, resumir sus pasajes considerados importantes y suficientes, los principios fundamentales de una doctrina que no se trata simplemente de conocer, sino que debe asimilarse y de la cual hay que convertirse en sujeto hablante; práctica también de los florilegios, se reúnen sobre un tema dado o sobre una serie de temas, proposiciones y reflexiones de distintos autores. El fin de la lectura filosófica es esencialmente de suscitar una meditación, entendida como ejercicio, confrontación con la cosa, no es

exégesis sino apropiación y uso del pensamiento, su conversión en principio de acción. Meditación es también experiencia, meditar la muerte es ponernos en la situación del que está en efecto muriendo, no es un juego con el objeto sino sobre el sujeto, esta es la función de la lectura filosófica, por ello es indiferente al autor y al contexto de la sentencia.

Si la lectura se concibe así, estará inmediatamente ligada a la escritura, elemento del ejercicio de sí, la lectura se reactiva en la escritura que es también ejercicio de meditación, lectura y escritura se moderan recíprocamente, la escritura da cuerpo a lo que la lectura ha recogido. Luego, entrenarse en la realidad, tratar de sufrir la prueba y el examen de lo real, la escritura es un ejercicio con dos usos: para sí mismo, al escribir asimilamos la cosa misma en que pensamos, y para los otros, correspondencia espiritual, de sujeto a sujeto, no tanto para dar noticias sobre el mundo como intercambiar noticias sobre sí mismo, lectura, escritura, correspondencia, constituyen toda una actividad de cuidado de sí y cuidado de los otros.

En la espiritualidad y la pastoral cristianas, el arte de hablar sufre una relativización por el hecho de que hay una palabra fundamental, la Revelación, y una escritura fundamental, el Texto. La palabra del maestro deberá ajustarse a ellas, pero la verdad que tiene que decir quien es conducido a la verdad es la verdad de sí mismo. El momento en que la confesión se inscribió en el procedimiento indispensable de la salvación, constituye un momento capital en la historia de la subjetividad en Occidente, en la historia de la relaciones entre sujeto y verdad. Condición de salvación, elemento necesario para la pertenencia del individuo a una comunidad, motivo de excomunión.

Es algo que no existe en la Antigüedad griega, helenística y romana. El discípulo no tiene que decir la verdad sobre sí mismo, hay procedimientos comparables: confesión, examen de conciencia, franqueza, pero estos elementos son instrumentales, no tienen valor espiritual, el sujeto debe convertirse en sujeto de verdad, es preciso que efectúe una subjetivación que comienza con la escucha y luego ser capaz de decir y decirse la

verdad, de ningún modo es necesario e indispensable que diga la verdad de sí mismo; debe decir todo, lo que tiene que decir, lo que debe decir, porque es útil, porque es verdad. Debe hablar con franqueza, libre de retórica y de adulación, estos son los socios adversarios del hablar franco, el fondo moral de la retórica es la adulación y el instrumento privilegiado de la adulación es la retórica.

La franqueza (*parrhesia*) debe caracterizar al ciudadano, en particular al que tiene responsabilidades en el gobierno de los otros, para ejercerlas es un requisito el que haya hecho suya la práctica del cuidado de sí, dirigirse sin ira y sin adulación a los gobernados. La ira es el arrebato violento, descontrolado, de alguien que tiene derecho a ejercer su poder, que tenga estos arrebatos es justamente la incapacidad de ejercer el poder y la soberanía cuando los ejerce sobre los otros, su incapacidad de usar el poder con justicia, sin abusar de él. La adulación es el fenómeno inverso y complementario, es el instrumento del gobernado para lidiar con el poder del superior, para ganar sus favores, utiliza el lenguaje para obtener lo que quiere del superior y así refuerza su autoridad, impidiéndole a la vez ocuparse de sí mismo y contribuyendo a que se hunda en el engreimiento.

La mayoría se afana en el amor o en la repugnancia de sí mismo, la inquietud por las cosas exteriores o la voluptuosidad de los placeres para autocomplacerse, es la insuficiencia del incapaz de estar sólo consigo, asqueado o apegado a sí mismo, en esa incapacidad se inserta la adulación del gobernado hacia el gobernante y viceversa, en un mutuo envilecimiento, característico de los estados de ingobernabilidad. Contra ese estado justamente actúa la franqueza, la verdad que pasa de uno a otro lo interpela y contribuye a su autonomía. El discurso retórico, de la adulación, tiene como fin el beneficio del que habla, el discurso de la franqueza tiene como fin el bien del que lo recibe. Por esto el cuidado de sí se manifiesta en la franqueza, contribuye al cuidado de los otros, la franqueza entre los ciudadanos, gobernantes y gobernados, es el medio a la vez de la salvación individual y de la salvación colectiva. Cada ciudadano debe ver y constatar en los actos del otro, en su modo de vida, la expresión de su franqueza, sólo

así el modo de vida del colectivo puede fundarse en la verdad, sólo así nos salvamos juntos para esta vida, la única vida.

En Occidente conocimos y practicamos tres formas de ejercicio del pensamiento sobre sí mismo: la reflexividad que tiene la forma de la memoria, se da un acceso a la verdad, que se conoce en la forma del reconocimiento, una verdad que se recuerda, en este acto de memoria el sujeto concreta su liberación, su retorno a la patria de su ser; la forma de la meditación, sobre todo en los estoicos, se opera la forma de lo que se piensa, la prueba de uno mismo como sujeto que piensa y que actúa como piensa, con el objetivo de autotransformarse, como sujeto ético de la verdad; lo que llamamos método, permite establecer cuál es la certeza que podrá servir de criterio a cualquier verdad posible, y a partir de allí va a pasar de la verdad hasta la sistematización de un conocimiento objetivo. Estas tres formas (memoria, meditación y método) dominaron sucesivamente en Occidente la práctica y el ejercicio de la filosofía: el pensamiento antiguo fue un prolongado desplazamiento de la memoria a la meditación, de Platón a San Agustín; desde la Edad Media hasta principios de la edad moderna, siglos XVI y XVII, la trayectoria fue de la meditación al método, (Descartes, *Meditaciones*).

La tradición histórica y filosófica privilegió el conócete a ti mismo, el autoconocimiento, como hilo conductor de todos los análisis sobre los problemas del sujeto. Así corremos el riesgo de establecer una falsa continuidad, una teoría no elaborada del sujeto. Si bien la inquietud de sí siempre está ligada al problema del conocimiento, no es de manera fundamental una práctica de conocimiento. En la historia de la inquietud de sí, el conócete a ti mismo no tiene la misma forma ni la misma función, tampoco serán los mismos sus contenidos. No hay que establecer una historia continua del conócete a ti mismo que tenga por postulado una teoría general y universal del sujeto; debemos comenzar por una analítica de las formas de reflexividad, en la medida en que son estas las que constituyen al sujeto como tal.

Las diferentes formas de meditación se refieren a la verdad de lo que pensamos, por esto debemos inspeccionar las representaciones tal como se dan, ver en qué consisten, con qué se relacionan, si los juicios que emitimos sobre ellas y, por consiguiente, los movimientos, pasiones, emociones, afectos que pueden suscitar, son verdaderos o no. Esto concierne al examen de lo que pensamos, pero otras preguntas nos remiten a la prueba del sí mismo como sujeto de verdad: ¿soy yo el que piensa esas cosas verdaderas?, ¿soy el que actúa como conocedor de ellas?, ¿soy el sujeto ético de la verdad que conozco?

Ahora bien, lo que está en juego en la práctica de sí es precisamente el poder controlar lo que somos, frente a lo que es o lo que pasa. Justamente estas son las cosas contra las cuales se construye todo el arte de sí mismo, todo el arte de la inquietud de sí. Quien no se ocupa de sí mismo es el *stultus*, al no ocuparse de sí mismo, se ocupa del porvenir, deja que éste devore lo que está haciendo; el hombre que deja que el olvido devore todo lo que sucede, no es capaz de acción; no es capaz del presente, lo único que es efectivamente real. Contra el olvido y la incertidumbre, los estoicos practican la premeditación de los males, cuya función es dotar al hombre de un equipamiento al cual apelar como auxilio, cuando se necesite, es preciso prepararse para los sucesos que se produzcan, para los males, para lo peor. Las peores desdichas del mundo ya están presentes, nos damos todo el porvenir para simularlo y anularlo, lo que tememos carece de importancia y duración, el futuro es un llamado a la imaginación, de la incertidumbre en que nos encontramos, deducimos al menos la posibilidad de imaginarlo en las peores formas, no sólo a los hombres sino también a las cosas hay que quitar la máscara, y obligarlas a revelar su verdadero rostro, ¿qué encontramos?, un dolor leve si es tolerable, breve si es insoportable.

En el límite de la premeditación de los males, encontramos desde luego la meditación de la muerte, la muerte no es sencillamente un acontecimiento posible, es un acontecimiento necesario, tiene para el hombre la gravedad absoluta y puede llegar en cualquier momento, debemos prepararnos para este acontecimiento a través de la

meditación, la muerte está aquí, vivimos nuestro último día, realizamos el juicio del presente y valoramos el pasado, sin indulgencia y sin castigo, para corregirnos.

Referencias

Michel Foucault 2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France, 1981-1982*, FCE, México, 2002.

3. Gobernar y gobernarse

Foucault trata de desmarcarse de la historia de las mentalidades y de la historia de las representaciones, propone una historia del pensamiento como foco de experiencias donde se articulan las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento y las formas de existencia virtuales para los sujetos posibles. Así, desplaza el eje de la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, de las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matriz de esos saberes, y estudia esas prácticas discursivas como formas reglamentadas de veracidad.

Analiza luego las matrices normativas del comportamiento, no el "poder" sino las técnicas y procedimientos mediante las cuales se pretende dirigir la conducta de los otros, la norma de comportamiento en tanto poder que se ejerce, campo de procedimientos de gobierno, de la norma al ejercicio del poder, a los procesos de gubernamentalidad. El eje de constitución del modo de ser del sujeto, pasando de la pregunta por el sujeto al análisis de las formas de subjetivación a través de las técnicas-tecnologías de relación consigo mismo, de la pragmática de sí.

En síntesis, se propone sustituir la historia del conocimiento por el análisis histórico de las formas de veracidad, la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procesos de gubernamentalidad, la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y de las formas que ha tomado.

Por esto los aspectos "negativos" aparecen en un primer momento: un negativismo historicista, al sustituir la teoría del conocimiento, del poder o del sujeto, por el análisis de prácticas históricas determinadas; un negativismo nominalista, al sustituir universales como la locura, el crimen, la sexualidad, por el análisis de experiencias que constituyen formas históricas singulares; un negativismo nihilista, porque en vez de indexar las prácticas a los sistemas de valores que las califican, inscribe estos sistemas de valores en el juego de prácticas arbitrarias, aunque sean inteligibles.

Pero más allá de los reproches, sería necesario examinar los efectos de esta perspectiva: los efectos del análisis histórico en el campo del pensamiento histórico; de las criticas nominalistas en el análisis de las culturas, de los conocimientos, de las instituciones, de las estructuras políticas; del nihilismo en la aceptación y transformación de los sistemas de valores, es decir, un análisis historicista, nominalista, nihilista de esta corriente, un análisis del juego crítico que el pensamiento occidental ha establecido con su misma práctica.

Todas estas propuestas propias del "método Foucault" en estos seminarios, si podemos decir así, son coherentes con lo que hemos sugerido sobre los dos seminarios anteriores (1980-81 y 1981-82), éstos constituyen, de cierto modo, una historia de la espiritualidad pagana, en constante diálogo y como contraste crítico con la cuasi ausencia de espiritualidad en el pensamiento contemporáneo.

No casualmente, antes de seguir con el paganismo, en este tercer seminario introduce un prólogo dedicado al texto *Was ist Aufklärung?* de Kant, escrito en septiembre de 1784 y publicado en diciembre del mismo año en Berlín. Este texto tiene como uno de sus conceptos fundamentales la noción de público, la relación instituida entre el escritor y el lector (un individuo cualquiera), el análisis de esta relación constituye el eje esencial de su análisis de la *Aufklärung*. En cierto sentido, la *Aufklärung* es la explicación de esta relación. En el s XVIII esta relación no pasaba tanto por la Universidad y por los libros sino por las revistas y por las sociedades o academias que las publicaban, éstas son las que organizan la competencia y la lectura en la forma libre y universal de la circulación del discurso escrito, son ellas el público. No es el público universitario que va a constituirse en el s XIX, mucho menos el público de los *mass media* de hoy día.

Mendelssohn había respondido esta misma pregunta en la misma revista en septiembre, Kant y Mendelssohn, plantean claramente la necesidad de una libertad absoluta de consciencia y de expresión en relación al ejercicio de la religión como un

ejercicio necesariamente privado, Kant ya había escrito a Mendelssohn a propósito de la *Jerusalén* que acababa de publicarse, lo elogia porque muestra bien que el uso de su religión no podía ser sino privado, que no podía ejercer ni proselitismo ni autoridad en relación a esta comunidad de orden privado al interior de la sociedad, esta actitud, dice Kant, es la que debería tener todo cristiano frente a su propia religión.

En este texto, de Kant sobre la *Aufklärung*, aparece un nuevo tipo de pregunta en su reflexión filosófica, la pregunta que aparece por primera vez en un texto de Kant, es la pregunta por el presente, la actualidad, del ¿qué es lo que pasa hoy, ahora?, ¿qué significa este presente al cual pertenezco? Esta es la pregunta que responden Mendelssohn y Kant, qué es el presente, cuál es el elemento del presente que es necesario conocer, en qué medida este elemento expresa un proceso relativo al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía y en qué medida el filósofo forma parte de este proceso y cuál es el rol que debe jugar como actor del mismo.

Ya no su pertenencia a una doctrina, una tradición o una comunidad sino a un presente, a un "nosotros" que remite a un conjunto cultural característico de su actualidad, objeto de su reflexión. Esto es lo que caracteriza a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad (Foucault, 2008, 14). Desde el s XVI, la cuestión de la modernidad se había planteado remitiendo a la polaridad Antigüedad-Modernidad, Kant considera la actualidad para encontrar en ella su lugar, establecer su significado y especificar su modo de acción en su seno. La *Aufklärung* se nombró a sí misma, es un proceso cultural que tomo consciencia de sí mismo de inmediato y se situó en relación a su pasado, su futuro y su presente; designando con su mismo nombre el movimiento que debía efectuar al interior de su presente.

Kant no va a olvidar esta función de la filosofía de interrogarse por la actualidad, la replantea a propósito de la Revolución en un texto de 1798, *Conflicto de las facultades*, pasa de ¿qué es la Ilustración? a ¿qué es la Revolución? Al plantearse el conflicto entre las facultades de filosofía y de derecho, sitúa esta relación conflictiva en la pregunta: ¿hay

un progreso constante para el género humano? Habría que determinar la posibilidad y la causa del mismo, una causa constante que ha actuado, actúa y actuará como rememoración, demostración y pronóstico, así estaríamos seguros de una tendencia general del género humano al progreso. Kant no encuentra su signo en los grandes eventos sino en eventos casi imperceptibles. No es la Revolución lo que hace sentido, lo significativo es la manera como es recibida por la periferia, poco importa si es un éxito o un fracaso, el signo del progreso es la aspiración, el entusiasmo de aquellos que no hacen la Revolución o no son sus actores principales, que todos los hombres consideren que es un derecho darse la constitución política que les conviene, que evite, por sus principios, toda guerra ofensiva, esto es lo que genera entusiasmo tanto por Las Luces como por la Revolución, lo que revela en la naturaleza humana una facultad de progresar tal que ninguna política la puede entresacar del curso anterior de los eventos (Kant en Ídem, 20).

Estas dos preguntas no han dejado de ocupar a la filosofía desde el s XIX, la *Aufklärung*, como evento que inaugura la modernidad europea y como proceso permanente, el desarrollo y la instauración de formas de racionalidad y de técnica, la autonomía y la autoridad del saber; la Revolución, como evento y como ruptura en la historia, como fracaso casi necesario. Kant, de alguna forma fundó estas dos tradiciones críticas de la filosofía moderna. Pero también otra tradición se desarrolla a partir de estas preguntas, la que va de Hegel a la escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Weber, etc., una forma de reflexión a la cual se afilia Foucault (Ídem, 22)

Las Luces (la *Aufklärung*, les *Lumières*), es la salida del hombre de su estado de minoridad, es decir de la incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro, no es una falta de entendimiento, es una falta de decisión y de coraje. Lo que define Kant como la *Aufklärung* es el momento presente como "*Ausgang*", salida, movimiento mediante el cual nos deslastramos de algo, sin que se diga nada sobre hacia dónde vamos, salida de un estado del cual el mismo hombre es responsable, salida

que estaba ocurriendo pero que Kant además de describir prescribe: "Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento".

Ahora, si los hombres se encuentran privados del ejercicio de sus derechos no es porque renunciaron o alguien los despojó de ellos sino porque no son capaces o no quieren conducirse a sí mismos. No es un derecho sino un estado de hecho, por complacencia o por una amabilidad mezclada con astucia, si algunos se encuentran en la situación de dirigir a los otros, son los mismos individuos por su actitud los que dejan que se forme esta dependencia, esta autoridad sobre ellos, no es una dependencia natural, una privación violenta de sus derechos, el individuo deja que se forme esta autoridad sobre él.
Podemos interpretar la minoridad a partir de las tres críticas de Kant (*Verstand*, entendimiento; *Seelsoger*, consciencia; *Versuch*, juicio), la empresa crítica y la *Aufklärung* se complementan: *La Crítica de la razón pura*, nos enseña a hacer un uso legítimo de nuestro entendimiento, en los límites de nuestra razón pero autónomamente, sin el uso de un libro; *La Crítica de la razón práctica*, a usar nuestra consciencia para determinar nuestra conducta, no a partir del imperativo sino de lo que pensamos, no podemos ser liberados autoritariamente. Es la relación viciada entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros lo que caracteriza a la minoridad, por ello Las Luces redefinen esta relación. ¿Habrá individuos capaces de liberar a los otros de este estado de minoridad?, estos hombres que amablemente toman la dirección de los otros no son capaces de sacar a la humanidad de su minoridad, porque ponen a los otros bajo su autoridad y estos otros se habitúan al yugo y ya no soportan la libertad, esta es la ley de todas las revoluciones, los que la hacen caen bajo el yugo de aquellos que pretenden liberarlos.

La minoridad se caracteriza por dos pares ilegítimos: el par obediencia-ausencia de razonamiento y la confusión entre lo público y lo privado. Lo primero es lo que quieren hacer creer los que gobiernan y lo que creen la pereza y la cobardía de los gobernados, no puede haber obediencia sin ausencia de razonamiento, no razonen,

obedezcan, dicen los comandantes. Kant dice, razone todo lo que quiera pero obedezca. En cuanto a lo segundo, con público y privado no se refiere a campos de actividad sino a formas determinadas de uso de nuestras facultades, invirtiendo el uso común de estos términos, llama privado el uso de nuestras facultades en la actividad profesional, pública, en tanto funcionarios de un gobierno cuyos principios y objetivos son el bien colectivo; público es el uso que hacemos de nuestras facultades y de nuestro entendimiento cuando en tanto sujetos razonables nos dirigimos al conjunto de los sujetos razonables (el escritor que se dirige al lector), esta es la dimensión de lo público que es al mismo tiempo la dimensión de lo universal.

En consecuencia, hay minoridad cada vez que se confunde el principio de obediencia con la falta de razonamiento y, cuando en esta confusión se oprime tanto el uso público como el privado del entendimiento. Hay mayoridad, opuestamente, cuando se reestablece la justa articulación entre estos pares: en la minoridad obedecemos tanto en lo público como en lo privado, no razonamos. En la mayoridad se desconectan obediencia y razonamiento, hacemos valer la obediencia en el uso privado y hacemos valer la libertad absoluta del razonamiento en el uso público.

En la *Aufklärung* habría una nueva distribución del gobierno de sí y del gobierno de los otros, la respuesta es tautológica, la salida de la minoridad se da porque estamos en la edad de la Aufklärung, los obstáculos están en el hombre pero hay signos de su superación, están en el entusiasmo que se crea en torno a la Revolución (Kant en Ídem, 37).

Volviendo a Foucault, su proyecto general es analizar matrices de experiencias según la correlación de tras ejes que las constituyen: la formación de saberes, la normatividad de los comportamientos y la constitución de modos de ser del sujeto. Esto implica desplazamientos teóricos: no historia del conocimiento sino análisis de las prácticas discursivas y de las formas de veracidad; no una teoría general del poder y de la dominación sino la historia de los procesos y tecnologías de la gubernamentalidad; no

una teoría del sujeto sino investigación de las técnicas de relación consigo mismo, de la pragmática del sujeto en sus diferentes formas.

A propósito de la dirección de consciencia y de las prácticas de sí en la Antigüedad, siglos I y II de nuestra era, subraya la noción de parresia, designa una virtud, una cualidad, es un deber y es también una técnica, debe caracterizar antes que a nadie al hombre que está encargado de dirigir a los otros, particularmente en el esfuerzo de establecer una relación con ellos mismos que sea adecuada, es decir, aquel que dirige la consciencia de los otros y los ayuda a establecer una relación con ellos mismos. Tiene una pluralidad de registros: en la práctica de la dirección individual, en el campo político, en el ámbito religioso. Otro elemento de la riqueza de la noción es su constante ambigüedad, entre los cínicos no tiene una valoración unívoca, en la espiritualidad cristiana puede ser indiscreción, habladuría sobre sí mismo.

El parresiasta es el que dice la verdad y en consecuencia se desmarca de todo lo que es adulación y mentira, pero no dice la verdad de cualquier forma, la parresia es una manera de decir la verdad, lo que la define no es el contenido mismo de verdad. Esta forma cambia por la estructura misma del discurso, por la finalidad del discurso o por los efectos de la finalidad del discurso en su estructura; pero no es la demostración ni la estructura racional del discurso lo que la define. Como forma puede y debe recurrir a la retórica pero no puede definirse al interior de la retórica, esencialmente es decir la verdad, mientras la retórica es una manera, un arte, una técnica que dispone los elementos del discurso con el fin de persuadir, que este discurso diga la verdad o no eso no es esencial a la retórica. No se propone persuadir, tampoco es una pedagogía, no debe confundirse con la ironía socrática o platónica, dice la verdad de una forma tan abrupta y definitiva que el interlocutor o se calla o reacciona violentamente. Hay un interlocutor que dice la verdad y se propone hacerlo lo más rápido, alto y claro posible y, al frente, otro que no responde o responde pero no con discurso sino con la violencia. Se hace en condiciones tales que el hecho de decir la verdad puede tener

consecuencias, por esto establece un lazo entre el locutor y lo que dice, entre decir la verdad y las consecuencias de decir la verdad.

Un contraejemplo de la parresia es un enunciado performativo donde la enunciación efectúa lo enunciado, con un efecto conocido de antemano. Al contrario, la parresia abre una situación de riesgo indeterminado, siendo que, en general el interlocutor tiene una relación de autoridad sobre el locutor. El parresiasta es el que hace valer su libertad de individuo que habla, en el corazón de la parresia no encontramos el estatus del sujeto sino su coraje, es uno de los tipos de la dramática del discurso verdadero, hay otras tipos como: el profeta, el adivino, el filósofo, el sabio. Se podría hacer una dramática del discurso verdadero desde la Antigüedad: en la política, en el discurso del consejero, del orador público; del ministro, alrededor del s XVI; del "critico", en los siglos XVIII, XIX y XX; una cuarta figura sería la del revolucionario (Ídem, 67).

En el contexto de *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault recurre a las tragedias de Eurípides (*Ion, Los Fenicios, Hipólito, Las Bacantes, Orestes*) porque nos muestran claramente sus modulaciones. El *Ion*, consiste en el descubrimiento de la verdad del nacimiento de Ion, esto conducirá a Ion a Atenas, donde fue concebido, donde nació, y se le permitirá ejercer un derecho político fundamental, hablarle a la ciudad con la verdad y la razón, elemento esencial de la *politeia*, hasta la escena política donde el líder, en pleno derecho, usa su franqueza a través de una constitución que tiene su origen en el logos. *Ion* es la representación de la fundación de la parresia política en el ámbito de la constitución de Atenas y del ejercicio del poder, ésta no se confunde con el ejercicio del poder, no es la palabra del que manda, que pone a los otros bajo su yugo, tampoco es el simple estatus de ciudadano, incluso siendo ciudadano puede perderse la parresia. Es la palabra del que ejerce el poder en condiciones no tiránicas, dejando la libertad de las palabras de los otros que pueden y quieren estar en el primer rango, en este juego agonístico que caracteriza la vida política democrática. Una consecuencia de esta parresia política es que la palabra que se pronuncia no persuada y que la multitud se ponga en contra del que la pronuncia; que la palabra de los otros que tienen un espacio

que el juego político les otorga, persuada y se imponga en la multitud, ganándole a la palabra del que dirige el juego político. Esta palabra no se propone plegar a los otros a su voluntad sino persuadirlos, esto es hacer intervenir el logos en la polis, logos en el sentido de palabra verdadera, razonable, persuasiva, que se confronta con las otras y que no vence sino por el peso de la verdad y por la eficiencia de la persuasión.

Siendo que cada uno tiene derecho al voto y a decir su opinión, ¿quién va a tener la posibilidad y el derecho a la parresia, es decir, de levantarse, tomar la palabra, tratar de persuadir al pueblo, de vencer a sus rivales? Este fue un debate en la Atenas de la época: los demócratas pretendían que todos debían tenerla; los aristócratas pensaban que debía estar reservada a una élite, determinada por la autoctonía y el enraizamiento histórico.

En *Ion* el develamiento de la verdad va a conocerse por fragmentos sucesivos, es el choque de pasiones entre los personajes, la relación entre verdad y pasión (*alêtheia* y *pathos*), lo que va a hacer aparecer la verdad y lograr que se calmen las pasiones (Ídem, 108). El discurso por el cual el débil toma el riesgo de reprochar al fuerte la injusticia que ha cometido, ese discurso se llama precisamente parresia, ¿dónde dirigirse para reclamar justicia, si es la iniquidad de los poderosos lo que nos mata, no queda otra que un acto de parresia, para que el fuerte pueda gobernar razonablemente, es necesario que el débil le hable y lo desafíe con este discurso de la verdad. El discurso razonable que permite gobernar a los hombres y el discurso del débil que reprocha al fuerte su injusticia, esta pareja constituye una matriz del discurso político. Cuando se plantea el problema de la gubernamentalidad, esta matriz es indispensable.
Obviamente el débil, el que se dirige al poderoso también puede tener faltas pero sin duda no en la misma medida que el poderoso. El reproche, la imprecación señala las faltas del poderoso, a través de la confidencia se revelan las faltas del débil, no hay uno que tenga la verdad, la verdad se forma con los fragmentos que aportan los que participan en el diálogo.

En *Los Fenicios*, tenemos otra manifestación del nexo necesario entre la parresia y el estatus de individuo, no se tienen los derechos de ciudadano cuando se está fuera del país, se pierde la parresia política, a partir de entonces estamos obligados a soportar las estupideces de los gobernantes, nada más doloroso que ser necio entre los necios, esto quiere decir que la parresia tiene entre sus funciones limitar el poder de los gobernantes, cuando hay parresia y el gobernante quiere imponer su locura, el parresiasta toma la palabra y dice la verdad, contra la estupidez del gobernante, cuando no hay parresia todos los ciudadanos están sometidos a su locura. Parresia es la limitación de la locura del gobernante por la franqueza del que debe obedecer, quien a la locura legítimamente opone la verdad.

En la tragedia *Hipólito*, un hombre es esclavo cuando tiene la consciencia de las faltas de su madre o de su padre. Así, la parresia es un derecho que se puede perder si los padres han cometido faltas morales, la sola consciencia de esas faltas de los padres hace a un hijo esclavo, le arrebata la franqueza. El estatus no es suficiente para tener ese derecho, hace falta además la calidad moral de los ascendentes, de la familia.

En *Las Bacantes*, vemos con claridad el pacto parresiástico, el poderoso, si quiere gobernar como se debe, debe aceptar que esos que son más débiles que él le digan la verdad, incluso si esta es desagradable.

En la tragedia *Orestes*, tenemos cuatro oradores: el representante oficial habla en nombre de los que ejercen el poder, no es libre ya que tiene por función representar a los que ejercen el poder, no habla en su propio nombre, su palabra es esclava, obediente, ambigua, para defender a la dinastía; frente a éste, surge una opinión ponderada, entre los extremos, los partidarios del perdón y los partidarios de la condena a muerte, propone el exilio, en consecuencia tendrá acuerdos y desacuerdos en la asamblea; luego interviene otro con un lenguaje desenfrenado, demagógico, violento, alguien que ha sido impuesto a la ciudad, su parresia es grosera, no es capaz de formularse razonablemente, puede persuadir pero no con la verdad sino con la adulación, la

retórica y la pasión; eso es lo que generará el desastre. Finalmente interviene alguien que no tiene una apariencia halagadora pero tiene a su favor el coraje del que defiende su terruño y el coraje intelectual de participar en las disputas de oratoria contra los que marean al pueblo, lo caracterizan la integridad de sus costumbres, su deseo de justicia y la prudencia, no es alguien que está todo el tiempo en la ciudad ni en el ágora tratando de imponer su opinión, perdiendo el tiempo en discusiones sin fin, es un pequeño propietario, alguien que trabaja con sus manos.

Aquí Eurípides opone ágora y tierra, los demagogos profesionales que pasan el día en el ágora y los pequeños propietarios, la victoria la obtiene el vil orador, el que agitó la multitud pidiendo la muerte de Orestes. Esta victoria muestra el rostro feo de la parresia, el nexo parresia/democracia es un nexo problemático, difícil, peligroso, la mala parresia puede invadir la democracia.

En síntesis, estos textos, filosóficos y literarios, estos discursos, referidos por Foucault, nos trazan las condiciones de las adecuadas relaciones parresia/democracia: condición formal, la democracia; condición de hecho, la ascendencia de unos sobre otros; condición de franqueza, la necesidad de un logos razonable; condición moral, la manifestación de coraje en la lucha por la verdad.

En los textos de Tucídides, la democracia de Pericles es representada como un modelo de las buenas relaciones entre *politeia* democrática y juego político atravesado por la parresia e indexado al logos de verdad. Se trata del problema de cómo la democracia puede soportar la verdad, una democracia, con una asamblea donde cada uno toma la palabra, en el marco de la *politeia* democrática y de la *isêgoria*; donde funciona el ascendente, alguien que establece su ascendente en la acción y en las palabras, no se trata del poder de uno solo sino del juego agónico de las distintas opiniones, no se trata de un poder monárquico, en la primera fila hay cierto número de personas que son las más influyentes. Éstos sostienen el discurso de la racionalidad política, el discurso de la verdad, el cual asumen como suyo, en coherencia con su carrera política y la asamblea

en su totalidad debe ser solidaria tanto en la victoria como en la derrota, este es el resultado del pacto parresiástico entre los que persuaden y los persuadidos. Esta es la escena de la buena parresia: en el marco de la democracia respetada, la ascendencia de los que gobiernan se ejerce con el discurso de la verdad que asumen y al cual se identifican, asumiendo los riesgos colectivamente.

Las leyes son iguales para todos, pero en la participación en la vida pública, cada quien obtiene consideración en función de sus méritos, la clase a la que pertenece importa menos que su valor personal, estos méritos deben ejercerse porque son la garantía de la democracia. La ciudad es administrada en nombre del interés general y no en el de una minoría. En el marco de la estructura democrática, un ascendente legítimo ejercido con el discurso de la verdad y con el coraje de hacerla valer se asegura que la ciudad tome las mejores decisiones para todos. Esta es la articulación *politeia/parresia*.

Así, no solamente es necesario saber dónde está el bien público, el hombre político debe decirlo claramente, sin una agenda oculta, tener el coraje de decirlo aunque no plazca, debe tener la capacidad de exponerlo en un logos persuasivo para que los ciudadanos lo discutan y lo compartan, si es el caso, y además no ser corrupto. Es a través de estas cuatro cualidades que podrá ejercer, a través de la parresia, el ascendente necesario para que la democracia sea gobernada.

Pero tenemos también la mala parresia, la encontramos en los textos de Isócrates y de Demóstenes, que no permanece conforme a sus principios, donde el juego de la democracia y de la franqueza no logra combinarse y ajustarse de una manera conveniente y permita la misma sobrevivencia de la democracia. Hay entonces mala parresia cuando contra ciertos oradores se toman medidas como la expulsión, el exilio, el ostracismo y hasta la muerte, cuando una amenaza de muerte pesa sobre la enunciación de la verdad. Si entre parresia y democracia ya no hay entendimiento, no es solo porque se rechaza la verdad, es también porque se ha hecho espacio a la imitación de la parresia, a la falsa parresia, este es el discurso de los aduladores, el discurso de la demagogia, de los

que se dedican a decir discursos que complacen no que son útiles al Estado; cualquiera puede hablar, ya no es un privilegio de la pertenencia a la tierra y a la tradición ni de las cualidades personales (morales, integridad, inteligencia, dedicación, etc.) que califican a alguien para hablar y le dan ascendencia, pueden ser los peores no los mejores, la ascendencia es así pervertida.

El mal parresiasta, el adulador, el demagogo, no dice lo que representa su opinión, lo que piensa que es la verdad, lo mejor para la ciudad; dice lo que representa la opinión común, la ascendencia ya no la ejerce la diferencia propia del discurso verdadero. La mala parresia no tiene como base el coraje del que es capaz de dirigirle al pueblo los reproches que merece, busca solo una cosa, su propia seguridad, su propio éxito, mediante el placer que generan en su audiencia, halagando sus sentimientos y opiniones. La mala parresia es decir todo y no importa qué con la condición de que perjudique a su opositor político y sea bien recibido por no importa quien, por todo el mundo, haciendo desaparecer la franqueza del juego democrático.

No es porque todo el mundo puede hablar que todo el mundo puede decir la verdad, el discurso de la verdad introduce una diferencia: solo algunos pueden decir la verdad y eso genera el ascendente de unos sobre otros; decir la verdad está en la raíz misma de la gubernamentalidad. No hay discurso de la verdad sino en democracia, aunque este discurso introduce algo irreductible a su estructura igualitaria; pero en la medida en que este discurso exista la democracia podrá subsistir. Por otro lado, este discurso tiene su origen en la rivalidad, por eso está siempre amenazado aún en la democracia, por la democracia; la democracia hace posible el discurso de la verdad y lo amenaza sin cesar (Ídem, 168).

En este sentido el problema de la parresia no se limita a la distribución igual del derecho de palabra a todos los ciudadanos, no es un problema que se plantea sólo en democracia, también se plantea en el juego de poder autocrático, ¿cómo se le puede decir la verdad?,

¿quién puede ser su consejero? Se trata entonces del juego entre derecho de palabra y derecho de la verdad en cualquier forma de gobierno.

La franqueza se juega en un espacio político constituido; un discurso es pronunciado y quien lo hace lo asume como verdad; el ascendente de quien pronuncia este discurso puede mantenerse o perderse; en consecuencia, puede ser recompensado o sancionado: entre todos los que opinan, uno sostiene la verdad asume los riesgos, ejerciendo un ascendente; pero otros parresiastas no logran su objetivo, quien dice la verdad no es escuchado en provecho de los halagadores, los que repiten la opinión de la Asamblea; o es expulsado y se intenta asesinarle. Estas tres escenas marcaran la historia de la parresia a lo largo de la Antigüedad.

Con la crisis de la democracia en Atenas, la parresia se convierte en una práctica ambigua, se da en la democracia pero también en la monarquía; puede producir el resultado deseado y hasta un resultado inverso, poniendo en riesgo la vida de quien la asume; en principio parresia y democracia se determinan mutuamente pero luego encontramos la parresia en el poder autocrático, en este caso no está dirigida a la Asamblea sino al monarca, se desprende de su función estrictamente política y adquiere una función psicagógica, dirigida al alma de un individuo. Se forman así los cuatro grandes problemas del pensamiento político antiguo: la búsqueda de un régimen, de una *politeia*, que por su indexación a la verdad pueda evitar el juego peligroso de la parresia, es el problema de la ciudad, del Estado ideal; dejar la palabra a todos, la democracia, o a un Príncipe ilustrado por un buen consejero, la monarquía; cómo formar a los ciudadanos que tendrán la responsabilidad de guiar a los otros, cómo formar al Príncipe en el discurso de la verdad; en manos de quién debe estar la parresia para educar a los ciudadanos o al monarca, cuál es su saber, la retórica o la filosofía.

Toda la obra de Platón está atravesada por el problema de las relaciones entre verdad y política pero para Foucault, en el libro VIII de *La República*, describe el paso de la oligarquía a la democracia, la génesis de la democracia y del hombre democrático,

este tránsito es esencialmente económico, para la oligarquía mientras menos ricos haya menos habrá que aspiren al poder, su objetivo es el empobrecimiento de la mayoría, la escisión entre muy ricos y muy pobres. Esta situación genera guerras intestinas hasta que la mayoría toma el poder y establece la democracia (la *isonomia*, la *isêgoria*), la igualdad, pero nunca se olvida que esta lleva la marca del conflicto, de la guerra. La igualdad se establece en malas condiciones, sus consecuencias son la libertad de hablar y de hacer lo que cada quien quiera y así no se constituye una opinión común, cada uno es una singularidad política; la libertad de hablar también permite a cualquiera adular a la multitud, es suficiente que se diga amigo del pueblo para obtener lo que quiere. Así la indiferenciación conduce a la peor dirección, mientras la diferenciación de la buena parresia, su ascendencia, dirige la ciudad correctamente.

El hombre democrático se forma a imagen de la ciudad democrática, en la buena democracia distingue entre los deseos necesarios y los superfluos, en la mala los superfluos se imponen a los necesarios, la misma falta de diferenciación produce la anarquía política en la ciudad y en el alma la anarquía del deseo, ya no se discierne el discurso verdadero, no se establece el ascendente de la razón.

En el libro III de *Las Leyes*, Platón describe la constitución del reino persa de Cyrus como el justo medio entre la esclavitud y la libertad, éste, cuando se puso a la cabeza del imperio: limitó el poder que los vencedores ejercieron sobre los vencidos, convocó a los jefes naturales de las poblaciones vencidas y fueron ellos los que se hicieron sus aliados; los soldados eran amigos de los comandantes, por ello aceptaban sus órdenes y ganaban las batallas; le daba plena libertad de palabra y honraba a quienes en su entorno le hacían críticas inteligentes. Con Cyrus todo prosperaba, gracias a la libertad, la amistad, la comunidad y la colaboración.

Este texto ajusta la parresia a un contexto político diferente, el autocrático. En democracia todos tienen derecho de hablar y ese es un problema, el autócrata debe distinguir entre sus consejeros, el más inteligente, establecer un pacto con su consejero

y no sancionarlo por las verdades que le dice; en la parresia democrática es necesario que algunos ciudadanos se distingan, logren un ascendente en el pueblo y lo guíen hacia el bien, en la igualdad democrática esto establece un principio de diferenciación, en el buen imperio de Cyrus todas las diferencias jerárquicas son atenuadas por las relaciones de amistad.

También en *Las Leyes* (libro VIII), se plantea el problema de quien debe asegurar el orden moral, religioso y cívico de la ciudad, es necesaria una autoridad ejercida voluntariamente y que los ciudadanos la acepten de igual manera, que cumplan y lo hagan porque quieren, que sean persuadidos de la validez de la ley para asumirla como suya. Aquí surge la necesidad de la parresia en el ejercicio de esta autoridad que tiene que ver con el alma, el cuerpo, los deseos y los placeres. Vemos la parresia en su doble articulación: aquello que la ciudad necesita para ser gobernada pero también eso que debe actuar sobre el alma de los ciudadanos para que actúen como es necesario, incluso si la ciudad es bien gobernada.

Justamente, la carta V de Platón, carta ficticia dirigida al hermano del rey de Macedonia, trata del asunto del filósofo como consejero político, si debe serlo para cualquier *politeia* o para la que considere mejor, democrática o autocrática. Platón compara la constitución a un ser vivo y determina que cuando un gobierno habla en su propia voz, prospera y se conserva, al contrario, cuando imita la voz de otra *politeia*, se pierde. En *La República*, también se refiere a la voz pero a la voz de la masa, el conjunto polimorfo de los ciudadanos, la asamblea, esa voz es la de todo lo que no es razonable, y el mal jefe es precisamente aquel que aprende ese vocabulario del deseo, le hace eco y guía a esta masa en el sentido que ella quiere.

En la carta V, el asunto no es la masa sino la *politeia*, la constitución, sea democrática, oligárquica, aristocrática o monárquica, como estructura debe tener una voz conforme a su esencia; el problema no es definir la mejor constitución sino que cada una funcione según su propia esencia. La parresia no tendría un rol que jugar sólo en la democracia

sino en cualquier tipo de gobierno. El rol del filósofo será entonces tratar que la voz que se articula sea conforme a la constitución, no es decir cuál es la mejor constitución aunque en otro momento se lo haya planteado. Si Platón es capaz de asesorar a un autócrata en vez de aconsejar al gobierno de Atenas es porque siente que el pueblo de Atenas tiene tan malos hábitos y desde hace tanto tiempo, que ya no es posible reformarlo.

Luego, en la carta VII, Platón hace un balance de su experiencia en Sicilia, de su vida y, a la vez, desarrolla su teoría en torno a lo que debe ser el consejo político de un filósofo a un tirano. Recuerda lo que podemos llamar su doble decepción, cuando, joven ateniense y alumno de Sócrates, presencia episodios que son ejemplificación de dos formas de gobierno: el régimen de Trento y el retorno a la democracia. La democracia ateniense, comprometida por las derrotas de la guerra del Peloponeso, es derrumbada por un grupo de aristócratas. Platón es seducido por esta nueva forma política en Atenas pero se decepciona casi de inmediato por la violencia que desencadena, por los arrestos arbitrarios. Luego el régimen de Trento es derrotado, vuelve la democracia, igualmente le simpatiza a Platón para luego decepcionarlo. Dos experiencias, oligarquía y democracia, negativas para Platón.

Concluye que será necesario entonces que los filósofos lleguen al poder y que los jefes, los que tienen la dinastía, se pongan a filosofar. Sólo la adecuación del ejercicio y la práctica de la filosofía al ejercicio y la práctica del poder podrá hacer posible lo que tanto en la oligarquía como en la democracia se ha hecho imposible. La parresia en el orden de la política debe ser fundada por la filosofía, no como una intervención sino como una identificación "la unión en los mismos hombres de la filosofía y de la conducción de las ciudades", ya que ningún funcionamiento político garantiza el justo juego de la parresia. Así Platón también lograría no ser sólo logos sino participar en la acción, ser logos y acción, el ideal de la racionalidad griega; el motivo de la intervención del filósofo en el ámbito político no es el deseo de aquel al que se dirige sino la obligación de la filosofía como logos a ser también acción.

La prueba a través de la cual la veracidad filosófica se manifiesta como real es el hecho que tiene el coraje de dirigirse a quien ejerce el poder. No es decir la verdad sobre la política, Platón no descarta que decir la verdad para la filosofía sea proponer leyes, aconsejar al príncipe, persuadir a la asamblea, pero marcando siempre con estos discursos su especificidad, esto es lo que la distingue de la retórica, se introduce, con su diferencia, al interior de la política, en todo caso este ha sido uno de los principios permanentes de su realidad durante más de dos milenios y medio.

Pero hay condiciones para que el discurso filosófico alcance su real, no sea sólo logos sino también *ergon*, que no se dirija a todo el mundo sino solo a los que quieren escuchar (sea del monarca, los aristócratas, los oligarcas o el conjunto de los ciudadanos), que no hable al viento y no arriesgue su vida, que no use la violencia para cambiar la constitución de su patria, no se obtiene nada bueno a través de destierros y masacres. No puede dirigirse a esta voluntad si ésta no lo quiere escuchar; un discurso que sea sólo protesta, grito y rabia contra el poder y la tiranía, no es un discurso filosófico. La prueba de realidad del discurso filosófico es la escucha, la filosofía no existe si no es escuchada voluntariamente. La retórica, al contrario, capta a pesar de ella la voluntad del auditor y hace con ella lo que quiere.
Para reconocer a aquellos que en efecto pueden y quieren escuchar es necesario mostrarles la obra filosófica en toda su extensión, con sus dificultades, la labor que implica. Si el auditor es digno de esta ciencia, este camino le parecerá maravilloso y lo iniciará de inmediato. Esta forma de vida, asumida seriamente, le dará sobriedad, inteligencia, memoria y habilidad para el razonamiento. Esta decisión por la filosofía no es incompatible, al contrario, es indesligable de la vida ordinaria, de las actividades de todos los días.

En la carta VII, la filosofía, en sus prácticas y en su real, no es una mirada sino un camino, no es una conversión sino un origen y un fin, no son las realidades eternas sino la práctica de la vida cotidiana, al interior de la cual debemos llegar a ser capaces de aprender, de recordar y de razonar, de realizar un trabajo sobre nosotros mismos, es en

ese trabajo que lo real de la filosofía se manifiesta. Lo serio de la filosofía no consiste en proponer leyes y ciudades ideales sino en recordarle a los hombres sin cesar, a aquellos que quieren oír que lo real de la filosofía está en sus prácticas, en la práctica de sí, en la articulación del problema del gobierno de sí y del gobierno de los otros, esta es su tarea y su realidad (Ídem, 235-6).

Otro aspecto de la carta VII es que lo que aparece en los consejos del filósofo es el modo de ser del soberano en tanto filósofo, una serie de opiniones, más filosóficas o morales que realmente políticas, temas generales sobre la justicia y la injusticia, consejos de moderación, de reconciliación, de amistad del soberano con el pueblo. El que gobierna debe ser amo de sí mismo, debe ser prudente, capaz de mantener sus deseos en el límite de lo conveniente y así evitar las discordancias que impiden la armonía, una relación de poder del individuo consigo mismo, eso es lo que va a sellar el buen gobierno.

Cuando debe referirse a la *politeia* propiamente dicha, Platón mismo no se propone como nomoteta, simplemente propone que después del conflicto no haya diferencia entre vencedores y vencidos, que los vencedores no le hagan la ley a los vencidos, que haya una ley común (*koinos nomos*), es necesario que los vencedores muestren que están más sometidos a las leyes que los vencidos. Esto nos lleva a la formación moral de los individuos, afirma en una fórmula casi estoica: hay que rechazar siempre la injusticia aunque sea afortunada, la justicia es siempre preferible aunque sea desafortunada. En cualquier caso, la formación moral de los que gobiernan es indispensable para el buen gobierno de la ciudad. Es necesario que los gobernantes muestren pudor y respeto hacia ellos mismos, hacia sus obligaciones, hacia la ciudad y las leyes, es ese respeto el que va a generar el respeto de los gobernados.

En la carta VIII, escrita poco después de la VII, la guerra civil ya ha estallado, Platón se mete con la organización misma de la ciudad, sus consejos se basan en una consideración general de la parresia, la necesidad de distinguir lo que tiene que ver con el alma, con el cuerpo y con las riquezas, es decir, lo que concierne a los gobernantes, a los guerreros

y a los comerciantes y artesanos. Es necesario que la *politeia* respete esta jerarquía, no le da más importancia al cuerpo que al alma o a las riquezas.

Esto lo afirma como atributo de su función parresiástica, insiste en que lo que dice es su opinión personal, lo que él piensa, lo que cree; se caracteriza por una tensión entre el carácter de consejo personal, coyuntural que el da y la situación de guerra civil que se está viviendo, entre la referencia a principios generales y las circunstancias coyunturales; se dirige a todo el mundo, a las dos partes que se enfrentan, se dirige también a cada uno para obtener de él cierto comportamiento; lo hace a título de árbitro, alguien exterior al proceso a quien se recurre para resolver un litigio; acepta y reivindica este reto de la realidad, solicita que la realidad muestre si sus consejos son falsos o verdaderos.

En esta coyuntura histórica particular la política puede servir de prueba de realidad a la filosofía. La filosofía debe decir la verdad no sobre el poder, ese es asunto de la política, sino en relación al poder, en intersección con el poder. Esta relación puede tomar formas diversas entre los herederos de Sócrates, los cínicos por ejemplo, son los más opuestos a Platón, establecen una relación con la política marcada por la exterioridad, el enfrentamiento, el desprecio, la burla. Sin embargo, no es como racionalidad política que la filosofía va a jugar un rol en la política (Ídem, 265) no tiene que decir cómo gobernar, qué decisiones tomar, qué leyes adoptar, qué instituciones instaurar, pero es indispensable que sea capaz de decir la verdad sobre la acción política y es importante para toda práctica política mantener una relación con esta parresia.

Esta relación es constitutiva de la filosofía y de la práctica política en Occidente. La desgracia es que sea pensada como una coincidencia, que el filósofo haya querido pensarse como político o que se le hayan planteado exigencias propias de la racionalidad política; o, inversamente, que una racionalidad política haya querido darse autoridad constituyéndose como una doctrina filosófica. Relación sí pero no coincidencia (Ídem, 266).

Lo que aparece importante en los consejos de Platón, son las alianzas entre vencedores y vencidos, entre las ciudades, entre las colonias y la metrópolis, las formas de gobernar, la delegación de poder, las relaciones entre el poder de la metrópolis y el poder de las ciudades, el hecho que la forma política de la ciudad ya no puede corresponder a un tipo de ejercicio del poder que, geográfica y poblacionalmente supera esos límites, como se va a distribuir el poder del monarca en esta gran unidad política.

Si para los cínicos el punto donde la política puede servir de prueba de realidad a la filosofía, es la plaza pública, para Platón es el alma del Príncipe; el desafío, el enfrentamiento y la burla o la asesoría, la pedagogía. Kant, en su texto sobre la *Aufklärung*, trata de mantener las dos cosas a la vez, dice que la verdad filosófica tiene dos lugares no solo compatibles sino que se necesitan el uno al otro, el público y el alma del Príncipe, si el príncipe es ilustrado. Ahora, lo que Platón plantea no es una adecuación entre saber filosófico y práctica política, es coincidencia entre quienes practican la filosofía y los que ejercen el poder. Si el que filosofa es el que ejerce el poder no se puede inferir que eso que sabe de filosofía sea la ley de su acción y de sus decisiones políticas. Lo importante es que el sujeto del poder político sea también sujeto de una actividad filosófica. Esta práctica de la filosofía es sobre todo una manera de constituirse como sujeto, el modo de ser del sujeto filosofante debe constituir el modo de ser del sujeto que ejerce el poder. El filósofo no tiene que decirle al gobernante lo que tiene que hacer sino lo que tiene que ser, amo del imperio y amo de sí mismo, el lugar donde coinciden es el alma del Príncipe.

Pero en la medida en que la noción de parresia se generaliza, en que encuentra manifestaciones en los diversos regímenes, se hace ambivalente, debido a las múltiples dificultades que enfrenta, repetir la opinión constituida del pueblo o del soberano y presentar esto como la verdad, esta práctica es la sombra de la parresia, una imitación dañina, es la adulación. El problema de la adulación en oposición a la parresia, fue un problema político, teórico, práctico, tan importante durante estos ocho siglos como lo es la libertad de prensa o la libertad de opinión en las sociedades de hoy. También

adquiere múltiples niveles de acción, la ciudad, los ciudadanos, los soberanos, deben gobernarse, la parresia ya no es solo una opinión dada a la ciudad para que se gobierne, aparece como una actividad dirigida al alma de los que gobiernan para que se gobiernen y así gobiernen a la ciudad, gobierno de sí para gobernar a los otros, noción política y problema filosófico-moral.

Como consecuencia de todo esto, la parresia se hace difícil de distinguir de su doble, la adulación, la verdad y la ilusión se confunden, de aquí la escisión retórica/filosofía: la retórica como arte de la palabra susceptible de ser enseñada, de ser utilizada para persuadir a los otros, arte que no será acabado si el orador no es un hombre de bien; pero frente a ella la filosofía va a plantearse como la única práctica del lenguaje capaz de responder a las exigencias de la parresia, pues a diferencia de la retórica que se dirige a la masa, a la asamblea, la parresia filosófica puede dirigirse a los individuos, al Príncipe, a los ciudadanos; la filosofía se presenta como la única capaz de distinguir lo verdadero y lo falso, la verdad de la adulación, la retórica tiene por objetivo persuadir al auditorio sea de la verdad o de lo falso, la filosofía es detentora de la parresia por su práctica psicagógica, a través de la paideia filosófica.

Si lo falso, si la ilusión, vienen a esquivar o a ocultar la verdad, no es por efecto del mismo lenguaje, es por las adiciones, los artificios. Es el lenguaje desnudo el que dice la verdad, el lenguaje filosófico, simple, adecuado a lo que se refiere, conforme a lo que piensa el que lo dice, no el lenguaje retórico, armado para producir un nexo entre lo dicho y los otros, los que escuchan (Ídem, 290). La democracia ateniense tuvo graves problemas, tanto que aquellos que podían y que debían sentirse obligados a jugar el rol de parresiastas, estaban tan amenazados que prefirieron renunciar a ello. No obstante, el rol que efectivamente juega Sócrates, el filósofo, en la ciudad, sin ser directamente político es esencial para la ciudad, rechaza tanto hacer lo que quería la mayoría como lo que imponían los dictadores, por considerar ambas medidas ilegales, confrontó con la verdad tanto a la democracia como a la tiranía y en ambos casos arriesgando su vida. El filósofo debe jugar un rol en relación con la política no en la política, y ese rol sin duda

lo juega; cuando la *politeia*, en la democracia o en la tiranía, lo pone en la situación de cometer él mismo una injusticia no lo acepta, dice no y al mismo tiempo manifiesta la verdad. El asunto es el sujeto político, la filosofía no se ocupa de la política sino de la justicia y de la injusticia producto de la acción de un sujeto actuando como ciudadano o como soberano, se ocupa del sujeto en la política. No hace valer la verdad en las palabras sino en los hechos, votando contra la mayoría que pretendía aprobar una ley injusta, desobedeciendo la orden de arrestar a alguien. Su parresia no es directamente política, es rechazo de la injusticia, no se trata de la salud de la ciudad sino de la salud del sujeto. Su parresia no aparece necesariamente en las palabras, puede aparecer en las cosas, en los actos, en las formas de hacer y de ser, el retórico se adorna porque precisamente el ornamento es su asunto, el filósofo será no solo el que dice la verdad, es también el que hace que la verdad se manifieste en sus actos, con su manera de ser. La parresia filosófica no consiste en decir la verdad en el ámbito de la política, tiene una función de ruptura en relación a la actividad política propiamente dicha.

El rol del filósofo no es intervenir en la asamblea, tampoco es sólo este rechazo explícito de convertirse en un sujeto injusto. Hay una parresia específicamente filosófica, se pone a la disposición de quien sea, siempre que esté dispuesto a escucharlo, este pacto es condición para exhortarlo a ocuparse de sí mismo, no de honores, riquezas y gloria; de saber si uno sabe bien lo que sabe o si no lo sabe, no consiste sólo en una forma de discurso sino en una forma de vida, es vivir escrutándose y escrutando a los otros. El parresiasta trata de evitar que la ciudad se duerma, y si la ciudad condena al parresiasta se condena ella misma al sueño; esta función no es política pero es necesaria en relación a la política, necesaria para la vida de la ciudad, a su vigilia sobre ella misma.

Es necesario que quien hable, el parresiasta, tenga conocimiento de la verdad de las cosas de las cuales habla. Sócrates no se conforma con esta solución que consistiría en saber la verdad con antelación, el conocimiento de la verdad no es para Sócrates, anterior a la práctica del discurso. Si la verdad está dada antes del discurso, el arte de la retórica será el conjunto de ornamentos, de juegos del lenguaje a través de los cuales

la verdad será olvidada, ocultada, omitida. Es necesario que la verdad no esté dada sino que sea una función constante del discurso, se deben establecer muy bien estas pequeñas diferencias, y para esto es necesario ser capaz de reunir en una visión de conjunto lo que está diseminado y disperso; para persuadir, no es necesaria una técnica retórica sino una técnica dialéctica, la potencia del discurso depende de su psicagogía, el conocimiento del ser por la dialéctica y el efecto del discurso sobre el alma por la psicagogía. Todo esto a través del amor, una relación tal que esta alma será modificada y será capaz de acceder a la verdad, condición necesaria y constante que no puede ser disociada del efecto directo, inmediato que tiene no solo sobre el alma de aquel a quien está dirigido sino sobre el alma de aquel que lo dice, es así en todo caso que la práctica de la filosofía se afirmó a lo largo de la Antigüedad.

Una vida filosófica es una opción de existencia que implica la renuncia a ciertas cosas, pero no es en ningún caso -como para el ascetismo cristiano- una purificación de la existencia. Esta dimensión existe pero si se considera el largo periodo, no fue la más constante e importante, ni para la determinación de la existencia filosófica ni para la afirmación de la filosofía como forma de vida. La filosofía es pues una forma de vida, también es un oficio, privado y público, de consejero político, una interpelación permanente dirigida, al colectivo o al individuo, sea como prédica cínica o estoica, en el teatro, en la asamblea, en los juegos, en las encrucijadas. La filosofía occidental moderna tiene pocos puntos en común con esta filosofía parresiástica.

Podemos ver la forma típica de la filosofía antigua en el retrato que hace Epicteto del cínico (entrevista 22, libro III de las *Entrevistas*), suerte de límite de la filosofía antigua como parresia, límite también porque percibimos esbozarse el lugar donde el pensamiento cristiano, el ascetismo, la predicación, la parresia cristiana, van a precipitarse: la filosofía como modo de vida en el cual se manifiesta la verdad; para decir la verdad está dispuesto a dirigirse a los poderosos; en su rol de iluminador, el que anuncia la verdad sin temer nada, se salva, por encima del mercado, por la salud que ejerce, está en condiciones de hacerle un servicio a la humanidad, es el hombre que

debe discutir con todos los hombres; debe hablar de la felicidad y de la desgracia, de la buena y mala fortuna, de la esclavitud y de la libertad.

Siete siglos después de Sócrates, la enseñanza cristiana sucederá a esta función parresiástica y despojará de ella a la filosofía, así como pasó de la política a la filosofía, ahora será transferida a la pastoral cristiana. Se puede considerar la filosofía moderna, a partir del s XVI, la reasignación de las funciones principales de la parresia a la filosofía y la recuperación de la parresia institucionalizada por la pastoral cristiana; las *Meditaciones* de Descartes, si son el propósito de fundar el discurso científico en la verdad, son también una empresa de parresia, es la filosofía como tal que habla diciendo "yo", afirmando su verdad en esta forma científica que es la evidencia, a fin de jugar en relación a las estructuras de poder, eclesiástica, científica, política, cierto rol en nombre del cual podrá conducir la conducta de los hombres, no es un agregado a la ciencia (en Ídem, 321-2).

El texto de Kant sobre la *Aufklärunt*, es una toma de consciencia de la filosofía, de los problemas que eran en la Antigüedad los de la parresia que reemergen durante el s XVI-XVII. Es una práctica que encuentra en su relación con la política su prueba de verdad; en la crítica de la ilusión, de la trampa, de la adulación, su función de verdad; en la transformación del sujeto por sí mismo y por otro, el objeto de su ejercicio. El filósofo debe mantener una exterioridad permanente en relación a la política, y es en esto que es real; no debe discernir lo falso y lo verdadero en la ciencia, debe ejercer la crítica de la trampa y de la ilusión, y es así que juega el juego dialéctico de su verdad; no tiene que desalienar al sujeto sino definir las formas en las cuales la relación consigo puede eventualmente transformarse.

No se trata sin embargo ni de la confesión cristiana ni de la práctica penal; nada más alejado de la psicagogia platónica que la idea que una retórica de la confesión en una escena judicial pueda operar la transformación de lo injusto en lo justo, esta terapéutica no se aplica sobre el alma que ha cometido la falta, es una terapéutica que es necesario

aplicar a la ciudad, castigar al criminal no lo cura, expulsa de la ciudad un mal percibido como impureza y enfermedad, no es una psicagogia es una política de la purificación. Sócrates no se acusa a sí mismo cuando es llevado frente a los tribunales, él no va a los tribunales son los jueces los que lo persiguen; por otro lado, si se deja condenar no es porque reconoce haber cometido una injusticia, no se trata pues de una confesión sino de la obediencia a las leyes para no cometer una injusticia. No debemos citar a Sócrates para confirmar la significación de esta supuesta escena de confesión terapéutica y psicagógica, es un uso burlesco de la retórica, si de esta cosa que no es nada y no sirve para nada usted quiere servirse, puede hacer dos usos grotescos: ir donde los jueces y utilizar su talento retórico para auto acusarse; cuando usted tenga un enemigo vaya y defiéndalo ante los tribunales, haga el esfuerzo de que no sea penalizado y si lo es que eso no lo transforme en justo. No hay psicagogia de la confesión judicial, no es manifestando la verdad de sí ante un juez que nos hacemos justos, el modo de ser del discurso que efectivamente podrá operar la psicagogía debe tener tres cualidades: saber, benevolencia y franqueza (Ídem, 315).

Cuando alguien ha cometido una falta, en la solución filosófica, es necesario que admita que no ha sido voluntariamente, que tiene de nuevo necesidad de consejos. Si la comete de nuevo, el único castigo es que sea abandonado por quien lo dirige, aquí encontramos el modo de ser del discurso filosófico y su manera de ligar el alma a la verdad, al Ser y al Otro. Si en la democracia no son la fortuna y el estatus lo que pueden situarlo entre los mejores, le queda la retórica, la demagogia, el populismo, este es el instrumento que hace de nuevo desigual una sociedad en la que se ha tratado de imponer una estructura igualitaria a través de las leyes, por eso esta retórica no puede estar indexada a la ley, es contra la ley que juega, se justifica como juego agonístico. Frente a este juego, Sócrates va a proponer otro, un discurso del que uno se sirve como prueba de un alma para la otra, de afinidad entre las almas. Juega en el registro de la realidad, de la verdad. La relación que se va a establecer entre las almas no es agonística, donde se trata de imponerse al otro, será una relación de prueba, demostración de la realidad y de la verdad, del alma auténtica. La adulación también es una homología,

tomar del auditor lo que piensa, elaborarlo como discurso propio y devolverlo al auditor que se encuentra fácilmente convencido por lo que él mismo dice y piensa, pero esta es una homología aparente. No es el logos lo idéntico, son las pasiones, los deseos, los placeres, las opiniones. En el diálogo filosófico los dos tienen el mismo logos porque los dos están dotados de saber, benevolencia y franqueza.

Referencias

Michel Foucault 2008, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France, 1982-1983*, FCE, México, 2009.

4. Saber, poder, sujeto

Estos cuatro seminarios, dictados entre 1980 y 1984, forman una unidad específica, con todo y que Foucault subraya la unidad de todas sus investigaciones. Concretamente porque marcan un giro en el itinerario intelectual de su autor, esto se hace explícito en este último seminario. El autor parece sentir que se le reconoce sobre todo como el artífice de una teoría del poder, eso parece no satisfacerlo del todo e inicia en medio de sus investigaciones sobre la *Historia de la sexualidad*, justo entre la publicación del tomo uno y la publicación simultánea, años después de los tomos dos y tres de esta Historia un cambio significativo, tanto en el objeto como en el periodo histórico y, lo que es más importante, en la perspectiva, dándole un lugar al sujeto que parecía ausente en su teoría del poder.

En el seminario del año 1982-3, *El gobierno de sí y de los otros*, del cual éste, *El coraje de la verdad*, es continuidad y fin, profundiza en el estudio de la parresia y del parresiasta (*parrêsiastês*), en la cultura de sí a lo largo de la Antigüedad, una especie de prehistoria de prácticas que se han organizado en torno a célebres parejas: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de consciencia, el enfermo y el psiquiatra, el paciente y el psicoanalista. Encuentra que de esta práctica tan importante su origen no está en la guía espiritual, la noción de parresia es antes que nada, una noción política. Esto lo alejó de su proyecto inicial, la historia antigua de las prácticas del hablar franco sobre sí mismo, pero lo aproximó al tema que le da unidad a estos cuatro seminarios, las relaciones entre sujeto y verdad, las relaciones del poder en el juego entre sujeto y verdad que, enraizada originalmente en la práctica política y en la problematización de la democracia, luego derivó hacia la esfera de la ética personal y de la constitución del sujeto moral, de aquí la posibilidad de plantear la cuestión de la relación entre sujeto y verdad desde el punto de vista de la práctica del gobierno de sí y de los otros, y así poder ver la articulación entre los modos de veracidad, las técnicas de gubernamentalidad y las formas y prácticas de sí (Foucault, 2009, 10).

Aquí está el giro que señalamos: presentar estas investigaciones como un intento de reducir el saber al poder, en estructuras donde el sujeto no tiene espacio, no puede ser sino una caricatura, estos tres elementos no se reducen el uno al otro pero sus relaciones son constitutivas de los tres: los saberes, en la especificidad de su veracidad; las relaciones de poder, no como emanación de un poder sustancial sino en los procesos que gobiernan las conductas: los modos de constitución del sujeto, en las prácticas de sí. Es en este triple desplazamiento teórico, que podemos estudiar sin reducirlos, las relaciones entre verdad, poder y sujeto (Ídem).

En el marco de este desplazamiento, la parresia (decir todo) y el rol parresiástico (el que dice todo), sin temer nada, sin ocultar nada, sin disimular nada. No puede obviarse su acepción negativa (Aristófanes), consiste en decir todo, pero decir no importa qué, todo lo que pasa por el espíritu siempre que sea útil a la causa que defendemos, la pasión o el interés que nos anima y el parresiasta como el charlatán impenitente, el que no sabe moderarse, que no es capaz de indexar su discurso a un principio de racionalidad y de verdad. Son estos los que caracterizan la mala ciudad democrática (*La República*, libro VIII, 557a-b), dislocada, dispersa entre intereses diferentes, entre las pasiones de individuos que no se entienden, en esta ciudad cada quien dice lo que sea.

Con valor positivo, es decir, sin disimulación ni reserva ni figura de estilo ni ornamento retórico que pueda enmascarar la verdad, decir la verdad pero en el marco de la razón. Otros dos requisitos: no solo que esta verdad constituya la opinión personal del que habla, es necesario que la diga en el entendido que eso es lo que piensa, no sólo de la boca para afuera. Para que haya parresia es necesario cierto riesgo, riesgo que concierne a la relación que tiene con aquel a quien se dirige, el riesgo de herir al otro, de irritarlo y que tome conductas que pueden llegar a la extrema violencia. Por esto, implica coraje.

Del otro lado, el interlocutor (pueblo, asamblea, rey o amigo), si quiere jugar el juego que le propone el parresiasta, debe aceptar, por muy hiriente que sea, la verdad que le dice, mostrar su grandeza de alma, aceptando que se le diga la verdad, este es el juego

parresiástico. Por esto la parresia se opone totalmente al arte de la retórica, una técnica, que no determina una relación entre el que habla y lo que dice, que permite al que habla decir cualquier cosa, que puede no ser lo que piensa pero que va a tener por efecto, establecer ciertas convicciones, conductas, creencias, en quien escucha. El retórico es un mentiroso eficaz que obliga a los otros; el parresiasta es un hablante con coraje que dice una verdad con la cual pone en riesgo su vida y su relación con el otro, pero la parresia no es una técnica, es una actitud, una manera de ser que se emparenta con la virtud, es útil, indispensable para la ciudad y los individuos, una modalidad del hablar franco que se opone a otras: a diferencia del profeta, el parresiasta habla en su nombre, dice su opinión, su convicción, por eso es franco; no desvela el futuro sino lo que es, saca a los hombres de su ceguera de lo que son, no de una estructura ontológico sino de sus faltas, distracciones, disipación, complacencias, bajezas; no habla de enigmas, dice las cosas sin disfraz, sin retórica, por esto sus palabras tienen un valor prescriptivo, no deja nada a interpretar, si deja algo que hacer es tener el coraje de aceptar la verdad, de reconocerla y convertirla en principio de conducta; a diferencia del sabio, no se mantiene en la reserva, su tarea es hablar y no debe evadirla, aún amenazado de muerte, la mantendrá hasta su último suspiro, lo más claramente posible dice la singularidad de los individuos, las situaciones y coyunturas, su saber no es un saber erudito sino un saber para aplicarlo, dice a los individuos la verdad de ellos mismos que se oculta a sus ojos, su situación actual, su carácter, sus defectos, el valor de sus decisiones y sus consecuencias, no revela al individuo lo que es sino lo que él es; al contrario del técnico, del pedagogo, el parresiasta se arriesga a romper el nexo con aquel al que se dirige (pupilo, asamblea, monarca), la verdad del parresiasta, cuando es recibida, puede unir y reconciliar, después de haber abierto por un momento -estructuralmente necesario- la posibilidad del odio y el desgarramiento. No dice ni el destino ni el ser ni la *tekhnê*, dice la verdad de lo que es, lo que los griegos llamaban el *êthos*.

En ciertos momentos, en ciertas sociedades, podemos ver estas cuatro funciones combinadas, en formas de discurso, instituciones y personajes que mezclan los distintos modos de veridicción. Sócrates, por ejemplo, compone elementos de la profecía, de la

sabiduría, de la pedagogía y de la parresia: la modalidad que dice enigmáticamente lo que se oculta a los seres humanos; la modalidad que dice apodícticamente la realidad del ser, de la *phusis* y del orden de las cosas; la forma de veracidad que dice demostrativamente los saberes y los saber-hacer; y, finalmente, la que dice polémicamente la realidad de los individuos y de las situaciones. Uno de los rasgos de la filosofía antigua es juntar los modos de veridicción de la sabiduría y de la parresia. El cristianismo medieval ha operado otras aproximaciones, la modalidad profética y la parresiástica, decir la verdad sobre el futuro y decir la verdad a los hombres sobre lo que ellos son; también la sabiduría y la enseñanza, la franqueza sobre el ser y sobre el saber, la predicación y la universidad. En la época moderna, son sólo hipótesis de Foucault (Ídem, 29-30), encontramos la modalidad profética en ciertos discursos políticos, revolucionarios, éste habla en nombre de otro, para señalar un futuro que tiene forma de destino; la modalidad ontológica la encontramos en ciertos discursos filosóficos; la modalidad técnica o pedagógica, se organiza en torno a la ciencia, en las instituciones de enseñanza; la modalidad parresiástica como tal ha desaparecido, la reencontramos sólo injertada en las otras modalidades: cuando el discurso revolucionario asume la crítica de la sociedad existente; cuando el discurso filosófico, reflexionando sobre la finitud humana, critica todo lo que en el saber y en la moral, desborda estos límites; el saber científico, cuando se despliega como crítica de los prejuicios, de los saberes existentes, de las instituciones dominantes, de las formas de hacer contemporáneas.

La transición de las ciudades al imperio en este periodo, s V a.C. al s II d.C., es también transición de una forma de veracidad definida en relación a la ciudad a otra forma definida en relación a la manera de ser y de hacer de los individuos (êthos), a su constitución como sujetos morales, a través de esta transformación, se constituyó la filosofía occidental como forma de hablar franco.

En la democracia, la parresia es peligrosa porque es la libertad dada a todos, de tomar la palabra. Ya no se ejerce como un privilegio estatutario de los capaces de decir la verdad y de hablar de manera útil para la ciudad. Se acuerda a todos decir su opinión, conforme

a su voluntad particular, lo que les permite satisfacer sus intereses y sus pasiones, decir lo que sea, lo que les plazca. Esto conduce a la ciudad abigarrada, sin unidad, en la cual cada quien da su opinión y se gobierna como quiere; hay en esta ciudad tantas *politeiai* como individuos. En ella, los oradores que los ciudadanos escuchan complacidos, son borrachos que no cuidan de sí, insensatos que se reparten los dineros del Estado; discursos verdaderos y falsos, opiniones útiles y nefastas, se yuxtaponen, confunden. Los más escuchados, aprobados, amados, son los que dicen lo que el pueblo desea, los que adulan al pueblo. Los que tratan de decir lo bueno, lo verdadero y no lo que place, no son escuchados, suscitan reacciones negativas, sus discursos los exponen a la venganza y al castigo (Ídem, 35-36). Por esto, si en democracia la parresia positiva no vence a la parresia negativa es porque no se puede distinguir el buen y el mal orador, el discurso que dice la verdad y es útil a la ciudad, del discurso que dice la mentira, adula y es nocivo.

Aunque esta lógica es cuestionable pone en juego principios que han estado detrás de filosofías más serias, son matrices y un reto permanente para el pensamiento político occidental. Principio cuantitativo: los más numerosos-los menos numerosos, la masa-los elegidos; principio de isomorfismo ético-cuantitativo: los malos-los mejores; principio de transitividad política, lo bueno para los mejores es lo bueno para la ciudad, lo bueno para los malos es lo malo para la ciudad. La verdad en el orden del discurso político, no puede ser dicha en la democracia entendida como derecho de todos para hablar. La verdad puede ser dicha sólo en una ciudad donde se mantenga una escansión esencial entre los buenos y los malos. Y la verdad pudiendo ser dicha, podrá tener sus efectos.

Para que la ciudad exista, se salve, es necesaria la verdad. Pero esta no puede ser dicha en un campo político definido por la indiferencia entre los sujetos, es necesaria la escansión entre los más y los menos numerosos, entre los malos y los buenos. La franqueza no tiene lugar si el juego democrático no da lugar a la división ética, a partir de la cual la franqueza es posible, la forma misma de la democracia, transvalorando

todos los valores, no deja espacio para la verdad, no la escucha, la suprime, de aquí la inversión platónica y la duda aristotélica sobre este asunto (Ídem, 44). Se trataba de una democracia aristocrática, nosotros, hoy, aquí, quizá tendríamos que, repensando todo esto, hacer la escansión entre los malos y los menos malos.

Tal era la decepción de Platón que llega a afirmar que si no es en democracia, porque en ella falta la escansión ética, no podremos sino negar la democracia; o democracia o franqueza (*La República*, libro VI, parágrafo 488a-b) y hasta piensa expulsar demócratas y demagogos (en Foucault, Ídem, 45). Aristóteles (*La política*, libro III) parece menos drástico: al principio cuantitativo agrega la oposición entre ricos y pobres; el principio de isomorfismo ético-cuantitativo lo pone en duda al preguntarse si no es necesario separar la virtud del ciudadano de la virtud del hombre de bien; el principio de reversibilidad o transitividad política, lo cuestiona al hacer valer que cada tipo de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia) puede tener dos orientaciones, en cada uno de ellos se puede gobernar para el bien común o para el bien del que gobierna. Considera que es muy difícil que la mayoría alcance la perfección en todas las virtudes, la diferenciación ética, le parece más determinante para la democracia que se rija por el principio de alternancia, que los gobernados puedan ser gobernantes.

Su ambigüedad se confirma en su posición frente al ostracismo, esta medida, según Aristóteles, es justificable, no sólo contra los ambiciosos, a quienes su superioridad generaría la tentación de un poder tiránico, también contra los ciudadanos cuyas cualidades los pondrían por encima del resto, para luego afirmar, pero si alguien es excepcional en la ciudad, por sus virtudes, ¿lo vamos a exilar, lo vamos a someter a la "regla común"? No, debemos adoptar con él una solución que está en la naturaleza de las cosas, que "todos los ciudadanos obedezcan a este hombre, de tal manera que, aquellos que se le asemejen, reinen siempre en la ciudad" (*La política*, libro II, 1284b), la democracia no puede darle a la excelencia moral sino un lugar, la recusación de la democracia.

Debido a la crisis de la democracia en el s IV a.C., se desarrolla esta crítica de la democracia como pretendiendo definir el cuadro político en el cual la parresia sería posible y eficaz; otra relación entre la franqueza y el gobierno aparece como ese lugar privilegiado, ya no es la Asamblea, es la Corte del Príncipe, aquellos a los que está dispuesto a escuchar. Es necesario sin embargo que seamos prudentes, no podemos obviar la imagen del tirano como aquel que, en su poder personal, no acepta y no puede aceptar la verdad, no quiere sino hacer lo que le place, escuchar a los aduladores. Así, la parresia es tan difícil en la tiranía como en la democracia. La adulación, al contrario, es muy estimada tanto por las tiranías como por las democracias. En éstas el demagogo ocupa el puesto del adulador, es el "cortesano del pueblo". En las tiranías, son los aduladores los que viven en una relación envilecedora con el tirano.

No obstante, se reconoce en la relación entre el Príncipe y sus consejeros, un lugar para la práctica parresiástica más favorable que la relación entre el pueblo y los oradores, el alma del jefe es susceptible de diferenciación ética. Es así que Platón justificó sus viajes a Sicilia, esta empresa terminó en un fracaso pero Platón no la concibe como un problema estructural mientras la democracia sería estructuralmente incapaz de abrir lugar a la parresia.

Esta posición es compartida por Isócrates (*Discours*, t II, 1938), si la parresia puede, cuando se trata de un tirano, tener un efecto político positivo en el arte de gobernar a los hombres, es a través del êthos individual del Príncipe; en la democracia, es su estructura lo que no deja espacio para la diferenciación ética ni para la parresia. Pasamos de la polis a la *psukhê* como correlativo esencial de la parresia.

La parresia ahora toma cuerpo en un conjunto de operaciones que permiten a la veracidad inducir en el alma una transformación. Es así que se forma la noción griega de *psukhê*, que se da la emergencia del alma como problema central de la filosofía, la política y la moral en la cultura griega del s V; en este proceso el ejercicio de la parresia y su crítica son determinantes en este giro de la escena política a las relaciones

individuales. Tres polos: el polo de la *alethêia* y del hablar franco; el polo de la *politeia* y el gobierno; el polo de la êtho-poiêsis (la formación del êthos y del sujeto). Condiciones y formas de veracidad, estructuras y reglas de la organización del poder, modalidades de la formación del êthos del individuo como sujeto ético. Tres polos irreductibles e inextricablemente unidos en una relación necesaria que ha sostenido la misma existencia del discurso filosófico desde Grecia hasta hoy (Foucault, Ídem, 62).

Por esto el discurso filosófico no es un discurso científico, no es un discurso político ni un discurso moral; es un discurso que a propósito de cada una de estas cuestiones, plantea al mismo tiempo las otras dos: no se plantea el problema de la verdad sin interrogarse sobre las condiciones de veracidad, tanto en su sentido de diferenciación ética, como en relación a las estructuras políticas; cuando se plantea la cuestión de la *politeia*, se plantea al mismo tiempo el problema de la verdad y del discurso veraz, también el problema del êthos; no se plantea el problema del êthos sin interrogarse sobre la verdad y la forma de acceso a ella que podrá formar este êthos y sobre las estructuras políticas al interior de las cuales este êthos podrá afirmar su singularidad y su diferencia: *alêtheia-politeia-êthos*. La actitud profética se propone la reconciliación entre estas, la sabiduría trata de pensar y decir su unidad fundadora, la actitud pedagógica o técnica plantea su heterogeneidad y separación, la actitud parresiástica trata de reconducir permanentemente a su irreductibilidad y a la imposibilidad de pensarlas separadamente, fuera de su relación esencial (Ídem, 64-65).

Tres textos tienen que ver con el ciclo de la muerte de Sócrates: la *Apología de Sócrates* (el proceso), el *Critón* (discusión entre Sócrates y Critón sobre una posible evasión), el *Fedón* (los últimos momentos de Sócrates), la relación entre olvido de sí y verdad de sí. En la *Apología*, ante la objeción por su negativa a dirigirse al pueblo en la asamblea, Sócrates parece justificarse por las dificultades de la parresia en democracia, con la certeza de que si se hubiera dedicado a la política desde hace tiempo estuviera muerto. Sus ejemplos y refutaciones son curiosos y paradójicos, casos en los que vemos las instituciones políticas, democráticas, tiránicas u oligárquicas, tratar de obstaculizar a

aquellos que están del lado de la justicia, de la legalidad, de la franqueza. En estos casos Sócrates no ha aceptado ni el chantaje ni la amenaza, los ha enfrentado y ha corrido el riesgo de muerte. Hacia el año 406, es elegido como *prytano*, la asamblea condena a los generales que habían vencido en la batalla de las Arginusas porque no habían recogido a los muertos y los mandan a ejecutar. Sócrates no siguió el deseo de la asamblea, argumentando que está del lado de la ley y de la justicia y no se asocia a esta injusticia, vemos como, en democracia, se arriesga la muerte por querer decir la verdad, en favor de la justicia y de la ley, tuvo el coraje de mantener una opinión adversa frente a una asamblea que quería hacerlo callar, juzgarlo y castigarlo.

Otro ejemplo, hacia el final del s V, Atenas está bajo el poder oligárquico de los Treinta, autoritario, sangriento, los tiranos querían arrestar a un ciudadano injustamente acusado y solicitaron a cuatro ciudadanos, entre ellos Sócrates, de arrestarlo. Sócrates se niega, mostrando que no solo con palabras sino con actos corre el riesgo, que por la muerte no se preocupa sino por ser injusto e impío.

Se abstiene porque muerto no hubiera podido seguir siendo útil a sí mismo y a los atenienses, no por temor a la muerte, la amenaza que los sistemas políticos sostienen sobre la verdad fue lo que le impidió decir esta verdad de forma política, por eso hace uso de la veracidad propia de la filosofía, su trabajo es velar en permanencia por los otros, ocuparse de ellos como si fuera su padre o hermano, para incitarlos a que se ocupen de ellos mismos, no de su fortuna ni de su reputación, de su honor y de sus cargas, sino de su razón, de la verdad de su alma, una relación con la verdad fundada ontológicamente en la naturaleza del alma, así refunda la parresia, ahora en el eje de la ética, del cuidado de sí (Ídem, 79). Una parresia que no se debe exponer al peligro de la política, porque es incompatible con la tribuna y las formas de la retórica, aunque no por eso deja de ser necesaria a la ciudad, se trata del cuidado de sí articulado sobre la relación con los dioses, con la verdad y con los otros.

En el *Fedón*, Sócrates no agradece al dios haberlo curado del mal que es la vida con la muerte, no es budista, tampoco agradece haber sido librado de sus sufrimientos, su obra y su vida no hablan de la vida como un mal, como una prisión. Sócrates es presentado como aquel que lleva una vida filosófica, una vida pura, no enturbiada por las pasiones, los deseos, los apetitos desenfrenados, las falsas opiniones, no se desprende de la vida, se desprende de su cuerpo. La enfermedad cuya cura agradece con el sacrificio de un gallo es la opinión común, general, no elaborada; se refiere a la necesidad de discriminar en la opinión de los hombres porque si seguimos la opinión de todo el mundo nos enfermamos, esa parte de nosotros que se remite a la justicia y a la injusticia se corrompe si seguimos la opinión de todo el mundo y no seguimos la de los que saben, es el logos razonable lo único capaz de evitar esta corrupción. De esa enfermedad somos capaces de sanar si nos ocupamos de nosotros mismos, saber qué es nuestra alma y cuál es su relación con la verdad; por esa misión Sócrates fue condenado a muerte, el principio "ocúpate de ti mismo" (Ídem, 105).

El *Laqués*, es el diálogo de Platón en el cual los interlocutores se caracterizan por la parresia, ésta dirige el pacto implícito al diálogo y Sócrates aparece como su detentor, con su juego todo lo somete a prueba, regla que deben aceptar el resto de los interlocutores. El tema es el cuidado de los jóvenes, al filósofo acuden los padres para que cuide a sus muchachos y para que estos aprendan a cuidarse a sí mismos: franqueza, prueba y cuidado como objetivo y fin de su parresia examinadora.

Nicias, Laqués, Sócrates, cada uno de estos hombres ha mostrado su coraje en la vida civil y militar y también en el diálogo. Coraje para reconocer cosas molestas, para responder a las preguntas, de Sócrates también para confrontarlos. Se relaciona habitualmente la ética de la verdad con la pureza o la purificación del sujeto, pero la catártica es sólo un aspecto de la ética de la verdad, otro aspecto es el coraje de la verdad, la resolución, el combate que el sujeto es capaz de afrontar para llegar a la verdad.

El *Alcibiades* trata de la formación de un joven, la relación entre educación y negligencia, junto al *Laqués* van a fundar el principio del cuidado, es necesario ocuparse de la educación de los jóvenes. En el *Alcibiades* esta relación conduce a la pregunta ¿de qué hay que ocuparse?, la respuesta, es necesario ocuparse del alma; en el *Laqués*, no es el alma la realidad inmortal a la cual hay que dedicarse sino la vida (el *bios*), la manera de vivir, es la práctica de la existencia el objeto fundamental de la *epimeleia*. Estos diálogos plantean dos perfiles de la actividad filosófica en Occidente: conocimiento del alma, ontología del sí; vida como prueba, la vida como objeto de la ética, de un arte de sí (Ídem, 118).

En el *Laqués* encontramos cuatro personajes: Lisimaco y Melesias le piden opinión a Nicias y Laqués, los cuatro presencian la exhibición de un armero, estamos en el ámbito de una prueba visual, directa y Nicias y Laqués son competentes en la materia, no son de los que disfrazan sus juicios, la franqueza es pues lo que marca el desarrollo del diálogo, más específicamente el cuidado que debemos tener con los hijos. Lisimaco y Melesias están preocupados por sus hijos porque sienten que ellos mismos no han hecho nada importante en sus vidas y piensan que eso es así porque sus padres no se ocuparon de ellos porque estaban muy ocupados en las cosas de la ciudad. Los juicios de Nicias y Laqués sobre las enseñanzas del armero son contradictorios, y ante este impase se solicita la opinión de Sócrates. Con su intervención pasamos de un modelo político de la discusión a un modelo técnico, no se trata de votar por este o aquel, a una pregunta técnica debemos responder con un razonamiento técnico, lo que buscamos es una técnica para la educación del alma. Conocemos si alguien es competente en el ámbito de la técnica si sabemos quiénes han sido sus maestros, si eran buenos y si eran capaces de formar buenos alumnos; por otro lado, si él mismo ha sido capaz de hacer obras valiosas.

Sócrates afirma que no ha tenido maestros y no es capaz de enseñar a los otros, por ello dirige sus preguntas a los competentes, Nicias y Laqués. Se inicia así el juego de la parresia socrática, con el pretexto de interrogar a sus interlocutores sobre sus maestros va a imponer otro juego que no es el político pero tampoco el de la técnica sino el de

la parresia y el de la ética. Los interlocutores están perfectamente enterados del juego de Sócrates y lo aceptan con gusto, son sus víctimas felices y consintientes; al coraje de Sócrates responde el coraje de sus interlocutores, el dejarse conducir, por el hilo de la discusión, a explicaciones sobre sí mismos, su forma de vida y toda su existencia. Pero aquí el sí ya no es, como en el Alcibíades, el alma, sino su forma de vida, es sobre eso que se ejerce la parresia socrática, no es la cadena de la racionalidad (enseñanza técnica), tampoco es el modo de ser ontológico del alma, se trata de dar cuenta de sí mismo, el bien y el mal que hemos hecho; no sólo el tiempo de juventud sino toda la existencia, porque no se trata de un conocimiento que se adquiere de una vez por todas, se trata de un conocimiento que permanentemente estamos adquiriendo, que no podemos dejar de renovar.

Lo que autoriza a Sócrates a usar este método es la harmonía que encuentran sus interlocutores entre lo que él dice y lo que es, el acuerdo entre su *bios*, su discurso y lo que es, un discurso que se articula con el principio "ocúpate de ti mismo". Las respuestas de Nicias y Laqués se limitaron al saber, a la aptitud, las competencias, la episteme, no llegaron a aclarar la naturaleza del coraje, por eso ellos mismos le recomiendan a Lisimaco y Melesias entregar sus hijos a Sócrates para su educación. Sócrates reconoce que nadie ha sido capaz de dar una definición de coraje y que por tanto, tampoco él es capaz de educar a los otros, entiende que es necesario volver a la escuela, buscar un maestro, pero ese maestro no es uno de esos maestros a los que hay que pagar, ese maestro que todos deben escuchar es el logos (Ídem, 141), aun cuando estemos viejos, y a lo largo de nuestras vidas, es necesario poner en cuestión nuestra forma de vivir.

La parresia ética, en su forma, objetivos, ámbito de aplicación, procedimientos, es diferente a la parresia política, aunque se presenta y se justifica por el bien que significa para la ciudad. El *Alcibiades* procede al descubrimiento y a la instauración del sí mismo como realidad ontológica distinta del cuerpo, esta realidad es el alma, designa y delimita lo que será el discurso de la metafísica, dice al hombre cuál es su ser y cuál

es el fundamento ontológico de su ser, su ética, sus reglas de conducta; en el *Laqués*, a partir del mismo punto común (dar cuenta de sí, ocuparse de sí), la instauración del sí mismo se hace como manera de ser, manera de hacer y de dar cuenta de ello a lo largo de la existencia, como *bios*, vida, existencia, la manera cómo uno conduce su existencia.

Coraje de la verdad para descubrir el alma, para dar a la vida forma y estilo: dos grandes líneas de desarrollo de la veracidad socrática a través de la filosofía occidental, el ser del alma-las formas de la existencia, metafísica del alma-estilística de la existencia. Cómo mediante la emergencia y la fundación de la parresia socrática, la existencia, se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, de elaboración y de percepción estética, el *bios* como una obra bella, una estilística de la existencia, la vida como belleza posible.

Para el hombre, su manera de ser y de conducirse, su existencia como aparece a los ojos de los otros y a los suyos, la huella que su existencia deja en el recuerdo de los otros después de su muerte, todo ello -Foucault nos lo recuerda- fue objeto de preocupación estética. No se trata de una invención socrática, se encuentra ya en Homero, en Píndaro; pero en este momento se estableció una relación entre cuidado de sí y parresia, la parresia en su modalidad ética se cruzó con el principio de la existencia como obra a la que se debe dar forma con la mayor perfección posible (Ídem, 150).

No hay una incompatibilidad entre los temas de la ontología del alma y la estética de la existencia, al contrario, estos temas se han asociado permanentemente, aunque su relación no sea necesaria y única: podemos encontrar estilos de existencia diferentes asociados a una misma metafísica del alma, de manera simultánea o sucesiva, por ejemplo la metafísica del alma propia del cristianismo dio pie a estilos de existencia muy diversos (en el asceta, el pueblo, el laico, el clero, etc.).

En el cinismo por ejemplo, una forma de vida tipificada se articula con el principio de la franqueza hasta convertirse en insolencia. Epicteto (en Foucault, Ídem, 154) da un

retrato muy favorable del cínico, su rol es ejercer la función de espía, es enviado como vanguardia más allá del frente de la humanidad, para determinar entre las cosas del mundo lo que es favorable y desfavorable al hombre, por eso no debe tener ni hogar ni patria, es el hombre errante, debe volver para anunciar la verdad, sin adornos. La relación entre franqueza y modo de vida en los cínicos se precisa y se complica, el modo de vida no es simplemente una vida que manifiesta ciertas virtudes, el cínico es el hombre del bastón, del macuto y de la manta, de sandalias o descalzo, sucio y con barba; es un errante, no tiene ninguna inserción, no tiene ni familia ni patria, es un mendigo. Esta forma de vida hace cuerpo con la filosofía cínica, tiene funciones muy precisas: instrumentales, condición de posibilidad de su hablar claro, de su función de espía de la humanidad, es necesario que no tenga ninguna atadura, su familia es el género humano; de reducción, reduce todas las obligaciones inútiles, aceptadas por todo el mundo pero sin fundamento en la naturaleza o en la razón, deslastre general de la existencia y de las opiniones para dar lugar a la verdad; de prueba, hace aparecer en su desnudez las cosas indispensables para la vida humana, su esencia elemental y rudimentaria, eso que debe ser la vida. No se trata solo de definir en su separación radical el ser del alma, como en el proceder socrático, aquí se trata de reducir la misma vida a su verdad.

Existen sin duda nexos importantes entre el cinismo y el cristianismo. El cristiano dice del cínico (Gregorio de Máximo, en Ídem, 160-161) que detesta su impiedad, su desprecio de la divinidad, pero toma de los cínicos su frugalidad, lo compara a un perro pero no por su imprudencia sino por su franqueza, por ser testigo de la verdad, por sufrir privaciones para que en él tome cuerpo la verdad, la verdad como desnudez de la vida, escándalo de la verdad. Es una figura transhistórica que atraviesa la historia de Occidente.

No obstante, hubo ya en la Antigüedad una fuerte descalificación del cinismo, se distinguía en el cinismo una serie de prácticas criticadas, pero también un núcleo esencial al cinismo que tendría el mérito de ser salvado; esta actitud ambigua, sin duda pesó en

su descalificación posterior. Por otro lado, su armadura teórica fue muy rudimentaria, quizá se transmitió más como una manera de ser que como una doctrina; en lo que respecta a los trabajos sobre el cinismo también estamos desprovistos, Foucault se detiene sólo en algunos textos alemanes, sobre todo textos consagrados a la relación entre cinismo moderno y cinismo antiguo: Tillich, 1953, establece una distinción entre Kynismus y Zynismus, el primero designa el cinismo antiguo, la crítica de la cultura contemporánea de los cínicos, sobre la base de la naturaleza y de la razón; el segundo el cinismo contemporáneo, el coraje de ser el creador de uno mismo; para Heinrich, 1966, el cinismo antiguo sería una forma de afirmación de sí mismo que ya no podía apoyarse en las estructuras políticas y comunitarias y buscaría su fundamentación en la animalidad, la afirmación de sí como animal, el cinismo contemporáneo sería también una afirmación de sí pero esta afirmación se haría en relación al absurdo y a la ausencia universal de significación; Gehlen, 1969, define el cinismo como un individualismo una afirmación del yo; Sloterdijk, 1983 (este último texto no lo comenta).

Estos textos, los tres primeros, tienen para Foucault, el mérito de plantear el problema del cinismo como categoría transhistórica, oponen un cinismo de valor más bien positivo, el antiguo, y un cinismo más bien negativo, el moderno, pero estima que este último no podemos juzgarlo uniformemente negativo. Afirma que subrayando el individualismo corremos el riesgo de obviar una de sus dimensiones fundamentales, la relación entre formas de existencia y manifestación de la verdad. La forma de existencia como escándalo vivo de la verdad, el *bios* como *aleturgia*, está tanto o más que el individualismo en el corazón del cinismo (Ídem, 166). Hay tres formas en las cuales se ha podido transmitir el modo cínico de existencia al cristianismo y al mundo moderno.

La misma cultura cristiana, las prácticas y las instituciones del ascetismo, como el gran vehículo del modo de ser cínico a través de Europa, el asceta cristiano quiso dar cuerpo a la verdad, a la manera cínica, el despojamiento, el martirio por la verdad, la ascesis, la abstención; la doctrina, la vida, los temas, las actitudes que se observaron en los

cínicos los reencontraremos en muchos movimientos espirituales de la Edad Media: las órdenes mendicantes retoman su modo de comportamiento; los franciscanos, su despojamiento, su errancia, su pobreza, su mendicidad; los dominicos se llaman a sí mismos los perros del Señor (Domini canes); los movimientos más o menos heréticos que florecieron en esta época; los movimientos de reforma que se opusieron a la Iglesia, a sus instituciones a su enriquecimiento y a su descuido moral, antes, durante y después de la Reforma.

Más cerca de nosotros, en algunas prácticas políticas, en ciertos movimientos revolucionarios que hicieron préstamos a las diferentes formas, ortodoxas o no, de la espiritualidad cristiana, a lo largo de los siglos XIX y XX, en el mundo europeo moderno, no un proyecto político sino una forma de vida que podríamos llamar "militantismo", vida consagrada total o parcialmente a la Revolución: bajo la forma de la sociedad secreta; en organizaciones visibles, reconocidas, institucionalizadas; en el militantismo como testimonio de la vida, estilo de existencia, en ruptura con las convenciones, los hábitos, los valores de la sociedad, la posibilidad concreta de otra vida que es la verdadera vida, planteada ya por Sócrates y que no ha cesado de ocupar al pensamiento occidental. Dostoievski, el nihilismo ruso, el anarquismo europeo y americano, el terrorismo, como un paso al límite, dramático, delirante, de ese coraje de la verdad planteado por los Griegos (Ídem, 170); en el izquierdismo como organización, sociedad secreta o estilo de vida, testimonio de la verdad o en la paradoja de su unión, sociedades secretas que se manifiestan en un modo de vida escandaloso. En el partido comunista el problema del estilo de vida se planteó en los años '20 del siglo pasado, esto se transformó, se elaboró y finalmente se invirtió y llegamos al resultado paradójico de que cualquier estilo de vida que pudiera ser una manifestación escandalosa de una verdad inaceptable ha sido proscrito, el problema permanece pero invertido, como conminación a retomar en su estilo de vida, los valores, comportamientos, hábitos y esquemas más conservadores y tradicionales, como oposición a lo que sería la decadencia de la burguesía o de la locura izquierdista.

Un tercer gran vehículo del cinismo en la cultura europea (además del religioso y del político), ha sido el arte. Hubo en la Antigüedad un arte y una literatura cínica, el sátiro, la comedia; esa literatura que Bakhtine ha estudiado (Rabelais); pero es sobre todo en el arte moderno que la cuestión cínica se hace singularmente importante. Hacia fines del s XVIII e inicios del XIX, aparece algo singular a la cultura europea: la vida artista, la idea que el artista en tanto artista debe solo tener su vida singular, que no se puede reducir a las dimensiones y normas ordinarias, era ya una idea conocida (la *Vida de los pintores* de Vasari (1546) o la autobiografía de Benvenuto Cellini), pero en el lapso indicado aparece algo nuevo, que la vida del artista debe, en la misma forma que toma, constituir un testimonio de la verdad del arte. A lo largo del s XIX, se estima que el arte es capaz de dar a la existencia una forma en ruptura con cualquier otra, una forma que es la de la vida verdadera; la vida, por su lado, es la caución que toda obra que tiene su raíz en ella, pertenece al ámbito del arte. Así se retoma el principio cínico de la vida como manifestación de ruptura escandalosa a través de la cual la verdad se manifiesta. Se comparte además la idea de que el arte debe establecer una relación con lo real que no sea ornamentación o imitación sino desenmascaramiento, reducción violenta a lo elemental de la existencia, algo que se puede calificar como el anti-platonismo del arte moderno, que encontramos de Manet a Bacon, de Baudelaire a Beckett o Burroughs, el arte como puesta al desnudo de la existencia.

Así, el arte establece con la cultura, con los cánones estéticos, una relación polémica, de reducción, de rechazo y de agresión, cada regla planteada se encuentra, por el acto siguiente, rechazada, cinismo frente a todo canon, anti-aristotelismo del arte moderno. Arte anti-cultural, coraje del arte en su verdad bárbara, cinismo de la cultura vuelta contra sí misma. Es en el arte donde se concentran, en el mundo moderno, las formas más intensas de decir la verdad, que corren el riesgo de herir (Ídem, 174).

Las reflexiones del autor sobre las relaciones del cinismo con el arte y la política se prolongan en una nota de las páginas 174-175. Específicamente la relación entre el cinismo del arte y la militancia revolucionaria: proximidad, fascinación (perpetua

tentativa de enlazar el coraje de la franqueza revolucionaria y la violencia del arte como irrupción salvaje de la verdad); pero también imposibilidad esencial de su yuxtaposición, si esa función cínica está en el corazón del arte moderno, es marginal en el movimiento revolucionario, organizado en instituciones partidistas para las cuales la "vida verdadera" se rige por la uniformidad social y cultural. El cinismo lejos de ser un nexo marca una incompatibilidad entre el êthos del arte moderno y el êthos político, aunque sea revolucionario. El cinismo, actitud elitista y marginal en los siglos XIX y XX, se aproxima al escepticismo, también griego, más estilo que doctrina, manera de ser, de hacer, de decir; actitud ética frente a la verdad, de prueba, de puesta en cuestión. Pero el escepticismo se despliega en el ámbito del saber, mientras el cinismo se centra en una actitud práctica. La combinación de ambos en el s XIX está en el fundamento del "nihilismo", otra manera de vivir con cierta actitud frente a la verdad: no tanto destino de la metafísica occidental, destino del cual no podemos escapar sino volviendo a eso cuyo olvido hizo posible esa misma metafísica; como vértigo de decadencia de un mundo occidental incapaz de creer en sus propios valores. El nihilismo como figura propia de los siglos XIX y XX pero inscrita en la historia que la precede y prepara, el escepticismo, el cinismo; otra forma de la relación entre voluntad de verdad y estilo de vida.

En el cruce cinismo-escepticismo, en el nihilismo, se manifiesta algo esencial: una forma de existencia donde la preocupación por la verdad la pone siempre en cuestión, la vida necesaria cuando la verdad ya no es necesaria. El asunto no es que "si Dios ha muerto todo está permitido" sino si debo confrontar el "nada es verdadero" cómo puedo vivir. El cinismo, no como doctrina sino como arte de existencia, no deja de recordarnos qué poca verdad es necesaria para quien de verdad quiere vivir y que poca vida es necesaria cuando nos aferramos a la verdad (Ídem, 175 y ss.).

La tradición doctrinal fue muy importante para el platonismo, el aristotelismo, para el estoicismo no tanto, menos para el epicureísmo y casi nada para el cinismo. El cinismo practicó una tradición de existencia, la tradición doctrinal permite guardar un sentido

más allá del olvido, la tradición de existencia permite restituir la fuerza de conducta más allá de un debilitamiento moral (Ídem, 194), el cinismo, como esencia del heroísmo filosófico (el cínico no es un sabio pero todavía no es un santo ni un asceta cristiano), recorrió toda la Antigüedad y se hizo, no obstante su pobreza doctrinal, un evento importante de las formas de vida y del pensamiento.

De aquí su influencia en el ascetismo cristiano y en la forma como se practica la vida filosófica en Occidente hasta nuestros días, por esto tendría un capítulo importante en una historia de la filosofía, como historia de las formas o estilos de vida, evidentemente esta historia se pararía en el momento en que la filosofía empezó a ser un oficio de profesores, al inicio del s XIX, donde, en consecuencia, la vida filosófica, la ética, el heroísmo, pierden su razón de ser, el *Fausto* de Goethe, es para Foucault, la última gran imagen de lo legendario de la filosofía tal y como se constituyó en Occidente (Ídem, 196).

En la ética política, a partir del s XIX reencontramos el tema de la verdadera vida. Se distinguen cuatro significados de verdadero (*alêthês*), en Platón: lo que no está oculto o disimulado, lo que no recibe ninguna adición o suplemento, lo que es recto, lo que existe y se mantiene en su identidad. Estos cuatro valores se aplican a muchas otras cosas, a maneras de hacer, a maneras de ser, de conducirse, formas de acción, al logos mismo, entendido no como proposición sino como manera de hablar, el logos *alêthês*; puede aplicarse al eros, *alêthês erôs*, amor verdadero, y, por supuesto a la vida, *alêthês bios*, la vida verdadera, asociación que el platonismo cristiano y la filosofía occidental retoma hasta hoy.

Alêthês bios, es una vida no disimulada, sin sombras, que confronta la plena luz y se muestra a todos, no oculta sus intenciones y sus fines, entre lo que piensa, dice y hace no hay ninguna vuelta; en ella no se mezclan el bien y el mal, el placer y el sufrimiento, el vicio y la virtud, lo abigarrado es lo que impide llevar la vida verdadera, lo que impide el logos; una vida recta es conforme a los principios, al nomos, a las reglas propuestas

por la filosofía para la vida individual y para la vida social, pública y política; es una vida que escapa de las perturbaciones y cambios, a la corrupción, a la caída, se mantiene en la identidad de su ser, esto le asegura la libertad, la independencia de todo lo que pueda esclavizarla, y le asegura la felicidad, el dominio y el goce de sí.

El cinismo se implicó en esta noción de *alêthês bios*; así como Sócrates recibió la profecía de actuar como aquel que enseña a los hombres a cuidarse, Diógenes recibió la de cambiar el valor de la moneda. Hay proximidad entre moneda y costumbre, regla, ley, *Nomisma* es la moneda, *Nomos* es la ley. Cambiar el valor de la moneda es también adoptar una actitud ante la regla, la convención, la ley. No significa devaluar, sino que la moneda no engañe sobre su verdadero valor, que se le restituya su valor, esto es lo que quiere definir el principio cínico, tomar la pieza de moneda de la vida verdadera y darle su significación, su valor tradicional. Así van a operar una radicalización de esta noción.

La vida cínica en tanto vida verdadera (*bios kunikos* en tanto *bios alêthês*); el cinismo retoma rasgos fundamentales de las tendencias filosóficas a él contemporáneas pero hace de ello una práctica desobediente, indignante, que no instaura un consenso sino una divergencia en la práctica filosófica, una exterioridad y hasta una hostilidad. El cinismo le da un giro al viejo problema político, filosófico, ético del coraje de la verdad. Lo hemos encontrado en el coraje político, del demócrata o del cortesano, éstos dicen a la Asamblea o al Príncipe respectivamente, algo distinto a lo que esperan y es por la verdad que el hombre político, si tiene coraje, arriesga su vida. Otra forma es la ironía socrática, consiste en hacerle decir a la gente y a reconocer que lo que creen saber en efecto no lo saben; en este caso el parresiasta se arriesga a la rabia, la irritación, incluso la venganza, de la parte de sus interlocutores, no obstante el llamado a preocuparse por ellos mismos, de sus almas y de la verdad. El coraje de la verdad cínico consiste en hacer condenar, rechazar, despreciar por la gente la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir. Se trata de confrontar su rabia con la imagen de lo que admiran y valorizan en teoría pero rechazan y desprecian en sus vidas (Ídem, 215).

En los dos primeros casos se arriesga la vida diciendo la verdad, en el tercer caso se arriesga la vida no sólo por decir la verdad sino que por la forma como se vive, se "expone" y se arriesga la vida. La cuestión que el cinismo significa en la historia de la filosofía es la del *bios philosophikos*, de la vida filosófica. Mientras toda la filosofía tiende a plantear el asunto de la verdad, las formas y condiciones que permiten reconocer un enunciado como verdadero, el cinismo se plantea cuál puede ser la forma de vida tal que sea la práctica de la verdad.

Desde el origen de la filosofía y hasta hoy, Occidente admite que la filosofía no es disociable de una vida filosófica, en esto la filosofía se distingue de la ciencia, pero progresivamente ha descuidado este asunto de la vida filosófica (Ídem, 216). Una de las razones de ello es la confiscación de este asunto por la religión, como si la filosofía se aliviara del asunto en la medida en que la religión se posesionara del mismo. Otra razón es la institucionalización de la práctica de la verdad en las ciencias, la desaparición de la vida verdadera como condición de acceso a la verdad, con algunas excepciones notables, de Montaigne hasta la *Aufklärung*, desde el s XVI hasta el XVIII.

Si la cuestión del ser ha sido eso que la filosofía occidental ha olvidado y ese olvido ha hecho posible la metafísica, la cuestión de la vida filosófica, no ha sido olvidada, ha sido descuidada, una filosofía cada vez más indexada al modelo de la ciencia, este descuido ha hecho posible que la relación con la verdad ya no se manifieste y se valide en la filosofía sino en la ciencia. En esta perspectiva, el cinismo plantea escandalosamente la cuestión de la vida filosófica.

Los dos principios fundamentales de los cínicos serían entonces "conócete a ti mismo" y "reevalúa la moneda". Aquel que se conoce sabrá exactamente lo que es y no sólo lo que parece ser, la reevaluación no se puede hacer entonces sino por la vía del "conócete a ti mismo", esto es lo que sustituye la falsa moneda de la opinión que tenemos de nosotros mismos, que los otros tienen de nosotros, la verdadera moneda es la del

conocimiento de sí. Tendremos en nuestras manos la moneda de nuestra verdadera existencia con la condición de conocernos a nosotros mismos, así la moneda que somos tendrá su verdadero valor. Alterar la moneda es también cambiar la costumbre, romper con ella, quebrar las reglas, los hábitos, las convenciones y las leyes.

La vida cínica es a la vez el eco, la continuación, la prolongación, el paso al límite y la inversión de la vida verdadera (sin disimulo, independiente, recta, soberana): la vida sin disimulo se convierte en vida impúdica; la vida independiente en vida indiferente; la vida recta, que obedece la ley, en vida diacrítica; la vida soberana en vida de perro (sin pudor, indiferente, de combate, que defiende a los amigos). Por esta vía, hace parecer la vida de los otros como una falsa moneda, una moneda sin valor, en tal sentido, el cinismo deja de ser sólo la forma insolente de la vida filosófica y nos plantea un problema esencial: ¿la vida para ser verdadera no debe ser otra, una vida radical y paradójicamente diferente?

Sólo con la *epimeleia heautou* socrática vemos esbozarse dos líneas básicas en el desarrollo de la filosofía occidental. Por un lado el cuidado de sí va a conducir a lo que es, eso de lo cual es necesario preocuparse, el alma, el *Alcibíades* fundaba a través del cuidado de si, el principio del otro mundo, origen de la metafísica occidental. Por otro lado, el *Lachés*, a partir del mismo cuidado de sí, conducía a qué debe ser una vida que pretende ocuparse de sí, la interrogación sobre qué debe ser esa forma de vida en relación con las otras, la filosofía del arte de vivir: el platonismo y la metafísica del otro mundo, el cinismo y el tema de la otra vida. No debemos pensar que estas dos grandes líneas son extranjeras entre sí, el mismo platonismo se planteó el asunto de la vida verdadera en la forma de otra existencia, el cristianismo, las corrientes gnósticas. Esta relación va a ser puesta en cuestión en la ética protestante, con Lutero, llevar la misma vida para llegar al otro mundo es la fórmula del protestantismo (Ídem, 228).

El cinismo radicaliza la vida sin disimulo en la vida impúdica; la vida sin mezcla en la vida indiferente; la vida verdadera en la vida pobre, principio que se encuentra en

muchas civilizaciones, filosofías, religiones, en Sócrates. Pero este principio se encontró con dificultades en la cultura greco-romana basada en una oposición estructurante entre los primeros, los mejores, los más potentes, los que tienen educación y poder y los otros, la masa sin ningún poder, sin formación y sin fortuna, por esto el problema de la pobreza no era un problema simple, fue más simple en el cristianismo medieval. Cómo conciliar la vida verdadera como una vida de pobreza, con la vida verdadera como la vida de los mejores (Ídem, 236). Entre los estoicos lo importante no es tener o no tener dinero, es necesario situarse por encima de la fortuna, que no sea un problema perderla. La pobreza cínica es efectiva, material, física, real, activa, indefinida. No es un simple desprendimiento, es la privación efectiva de elementos a los cuales la existencia tradicionalmente se asocia. La pobreza estoica es un ejercicio virtual, la pobreza cínica es real, activa, busca un despojo cada vez mayor, el umbral de lo absolutamente indispensable.

Esto tiene efectos paradójicos, por fidelidad al principio de una pobreza activa, el cínico llega a llevar una vida de fealdad, de dependencia y humillación, la aplicación radical de este principio conduce a su inversión, a la valorización de lo sucio, de lo feo, de la miseria. Podemos entender que esto no era fácil de soportar por civilizaciones apegadas a la belleza, a la plástica del cuerpo, a las actitudes, a las formas, esta inversión no podía sino generar un escándalo. La pobreza cínica es la afirmación del valor de la fealdad física, del sucio, de la miseria. Esto introdujo en la ética, en el arte de la conducta y en la filosofía estos valores de los cuales no se sienten aun hoy exentas. La pobreza absoluta es una situación de dependencia, una esclavitud, algo inaceptable para los griegos y romanos (Ídem, 239); peor aún es la mendicidad, la pobreza llevada a la dependencia de los otros, de la buena voluntad, de la providencia; tender la mano es la dependencia más insoportable. La mendicidad es el principio de la pobreza llevada por los cínicos hasta el escándalo.

Más allá de la esclavitud y de la mendicidad, algo más grave, la *adoxia*, la mala reputación, la imagen que uno deja de sí cuando es insultado, despreciado, humillado por los

otros, cosas que no podían recibir jamás un valor positivo entre griegos y romanos. Para los cínicos la práctica sistemática del deshonor tiene un valor positivo, por esto los cínicos son una excepción, no obstante el cinismo era parte del paisaje griego, pero hay un punto en el cual los cínicos de ninguna manera representan la moral griega y es justamente el deshonor (adoxia), la búsqueda activa de situaciones humillantes para ejercitarse en la resistencia a los fenómenos de opinión, de creencias, de convenciones (Ídem, 241).

La humillación cínica se puede comparar con la humildad cristiana, ésta es, sin embargo, una actitud que se manifiesta y se prueba en las humillaciones soportadas, distinta al deshonor cínico, un juego aplicado a las convenciones del honor y el deshonor, en el cual el cínico, en el momento en que juega el rol más deshonroso, hace valer su orgullo y su soberanía, mientras la humildad cristiana será una renuncia a sí mismo.

Podemos decir lo mismo en relación a la vida recta, uno de los caracteres de la vida verdadera, una vida conforme a cierto logos indexado a la naturaleza, conforme también a ciertas leyes, un natural nunca claramente definido y a un conjunto variable de leyes según las escuelas filosóficas; la conformidad de los cínicos no es sólo a la vida natural, no consideraban tan intolerable comer carne humana, rechazaban la prohibición del incesto, podían ser reacios a tener hijos, tenían una valoración positiva de la animalidad, eso que el animal puede dejar de lado no debía ser una necesidad para el hombre, es necesario asumir esta animalidad como prescripción y como desafío, esto es una prueba para él y un escándalo para los otros. La vida inmutable también es invertida por el cinismo, y conducirá a la vida verdadera en el ascetismo cristiano. La vida no disimulada se convierte, con los cínicos, en vida sin vergüenza; la vida sin dependencias, autosuficiente, vida pobre, despojo voluntario, mendicidad, hasta llegar al deshonor; la vida recta, conforme a la naturaleza, a la razón, al *nomos*, en vida natural, fuera de convenciones, desafío y práctica de la animalidad, el cinismo es pues esta mueca que la filosofía hace de sí misma, ese espejo roto en el que se ve y no se reconoce.

La vida soberana también es un tema tradicional de la filosofía que será llevado a su extremo invertido por los cínicos. La vida controlada, superior a cualquier otra, una vida que es plena posesión y goce de sí mismo, abre, no obstante, a una relación al otro, a los otros, a una relación personal, de dirección, de socorro espiritual, de ayuda entre el maestro y el pupilo, ser soberano sobre sí y ser útil a los otros son las dos caras de la misma moneda. En Platón hay una analogía entre filosofía y monarquía, el filósofo establece en su alma y en relación consigo mismo una relación de jerarquía (Ídem, 251), es capaz también de ejercer una monarquía sobre los otros asegurando a cada alma la soberanía sobre sí y a la ciudad la forma que le permitirá ser feliz y estable. Entre los estoicos, igualmente, el filósofo es capaz de guiar su alma y de gobernar las otras almas; los cínicos, hacen la afirmación simple, despojada, insolente, de ser ellos mismos reyes, los soberanos coronados no son sino la sombra de la verdadera monarquía, el cínico es el rey que muestra que la monarquía de los reyes es vana, ilusoria y precaria, denuncia así la ilusión del poder político (Ídem, 252).

Verdadero rey pero desconocido, ignorado, un rey que oculta su soberanía con la miseria y el sacrificio (Ídem 255 y ss.) , éste no consiste sólo en dar lecciones a los otros sino en dedicarse a ellos, sacrificarse, renunciar, para poder ocuparse de los otros, no es una misión de legislador ni de gobernante sino de cuidado, de cura de los otros, cura a través de la cual estos podrán asegurar su sanación y su felicidad, esta misión es un combate, es polémica y belicosa, sus medicamentos son duros, es un bienhechor agresivo, ataca a sus enemigos, los vicios que afectan a los hombres, a sus interlocutores o al género humano. Para Sócrates y los estoicos, este combate tenía básicamente como enemigo sus propios deseos, apetitos y pasiones, en el caso de los cínicos, es también contra las convenciones, instituciones y leyes, contra un estado de la humanidad en general, un combate contra los vicios del mundo y los males de los hombres, los cínicos invierten el tema de la vida soberana, dramatizándola en la vida militante, la militancia de las otras escuelas filosóficas se hacía en círculos cerrados mientras la militancia cínica

se hacía en medios abiertos, no era una *paideia*, recurría a medios violentos y drásticos para sacudir a las personas, convertirlos bruscamente.
Epicteto en sus *Entrevistas* hace una descripción de la misión cínica. Epicteto era un estoico pero no se pueden dejar de señalar los contactos entre cierto cinismo y cierto estoicismo, por eso va a descartar los rasgos más escandalosos: el impudor, el cínico no debe ser repugnante, debe atraer a la gente, no por el lujo sino por la limpieza y la decencia. Y va a agregar elementos estoicos: el examen de las representaciones, la teoría de la propensión, de la repulsión, del deseo y de la aversión. No como una opción de vida sino como una misión, la filosofía es una opción personal, la vida cínica no sería una opción, todas esas prácticas que se imponen voluntariamente no constituyen la vida cínica; haciendo eso el individuo se erige el mismo como cínico y eso es precisamente lo que no se debe hacer, para la vida cínica uno es designado por los dioses. No podemos encargarnos de esta misión sino a condición de someternos a prueba, uno reconoce que está hecho para la misión cínica si en el ejercicio mismo de esta vida, nos damos cuenta que podemos cumplirla. No hay pues una auto-institución sino una prueba de sí, reconocimiento de lo que somos y de lo que podemos hacer en la tentativa de vivir cínicamente. El tema de la vida no disimulada, con un giro propiamente estoico: vivir sin ocultar nada, una vida que no necesita nada, una vida diacrítica, que hace la diferencia entre amigos y enemigos, que muestra a los hombres que viven en el error, que tratan de encontrar el bien y el mal donde no se encuentran.

Esta misión implica dureza hacia sí mismo, aceptación de la violencia, golpes e injusticias de los otros, estos son para él un ejercicio, un entrenamiento para la resistencia física y la indiferencia a las opiniones, responderá con la afirmación de su nexo filantrópico, de afección y de amistad, por la humanidad entera. No debe casarse, debe permanecer libre de todo lo que pueda distraerlo, de tal manera que se pueda dedicar a los hombres sin encadenarse a deberes privados. Esto es distinto al proselitismo y al militantismo de las distintas escuelas filosóficas de la antigüedad, el cínico es un funcionario de la humanidad en general, de la universalidad ética, no de la política de un grupo, esta es la inversión del tema de la soberanía entre los cínicos.

La soberanía de la vida cínica implica una doble burla en relación a la soberanía política: se afirmaba agresivamente, como la única monarquía verdadera; invertía todos los signos de las monarquías de entonces: practicaba la soledad cuando los soberanos se rodeaban de la corte, soldados y aliados; la pobreza cuando los monarcas se dan todos los signos de la riqueza y el poder; la firmeza y el ascetismo, mientras los monarcas se sumergen en el goce y el placer. A través de esta doble burla, el cínico alcanzaba la verdadera soberanía, la universal, la de los dioses, de asociado del gobierno de Zeus. Esta práctica funda para el que la ejerce una vida bienaventurada y una práctica de la verdad.

Una vida bienaventurada como relación de sí consigo como aceptación de su destino, soberanía que se manifiesta en la alegría del que acepta su destino y no conoce la falta ni el dolor ni el temor. Dureza, privación y frustración se convierten en ejercicios de la soberanía de sí sobre sí (Ídem, 282). Esta vida soberana, feliz, es también manifestación de la verdad, su relación con la verdad está en conformidad con su conducta, en su cuerpo, debido a la harmonía, a la conformidad entre su decir y su hacer, su forma de vida. Por esto el cínico -corrección estoica- debe evitar el exceso en la miseria, la suciedad y la fealdad, pues la verdad debe atraer, servir para convencer, su cuerpo debe ser la figura visible de una verdad que atrae; despojo del cuerpo de todo eso que sería equivalente a la retórica pero en plena salud. Esto debe acompañarse de un pleno conocimiento de sí, vigilancia sobre sus propias representaciones, su alma es el primer objeto de su trabajo; vigilancia de los otros, no en el sentido de ser esos que intervienen en sus asuntos, de esta actitud deben distanciarse, ocupándose como se debe de sus problemas, de aquello que tiene que ver con el género humano en general, no es un indiscreto sino alguien que pone en cuestión la humanidad a la cual pertenece, mostrar a los otros que se equivocan, que no saben dónde están el bien y el mal, la felicidad y la desgracia; decir que la verdadera vida es otra, distinta a la vida tradicional de los hombres incluyendo a los filósofos, así la vida ordinaria aparecerá como no siendo

la vida verdadera, apunta hacia una forma de vida que no será solo un cambio en los individuos sino una reforma del mundo entero.
Experiencia metafísica del mundo, experiencia histórico-crítica de la vida: dos núcleos fundamentales de la filosofía occidental. El mundo no alcanzará su verdad sino al precio de un cambio general en la relación que el individuo tiene consigo mismo. Es en este cuidado de sí, que se encuentra el paso a ese otro mundo anunciado por el cínico, ese personaje tiene características comunes con otro que aparecerá en la experiencia cristiana, el misionero de la verdad, el ejemplo ascético de la verdad, paso del ascetismo pagano al cristiano.

El cinismo trataba, a través de un trabajo continuo sobre sí mismo, de lograr que las necesidades sean satisfechas a fin de obtener el máximo placer con el mínimo de recursos, de costos y de dependencia, con el cristianismo no se busca este equilibrio sino la reducción de todo placer, de tal forma que alimentación y bebida no provoquen ningún placer. El ascetismo cristiano de los siglos III y IV será luego socializado al interior del cenobitismo, en él reencontramos los temas del escándalo, de la indiferencia a la opinión de los otros, la afirmación de la brutalidad de la existencia material por encima de los valores de la humanidad. Diferentes por supuesto: en el ascetismo cristiano hay una relación con el otro mundo no con un mundo otro, con un mundo diferente, la vida distinta a la cual el asceta debe dedicarse no tiene tanto el objeto de transformar este mundo sino de señalar a los individuos, a los cristianos en particular, el acceso al otro mundo, una vida distinta como vida verdadera (en este mundo), un acceso al otro mundo como acceso a la verdad.

Importancia dada por el cristianismo (algo que no encontramos ni en platonismo ni en el cinismo) al principio de obediencia. Obediencia a Dios, al otro, en este mundo, para poder tener acceso a la vida verdadera. El acceso a la vida verdadera pasa por la obediencia al otro y por el acceso al otro mundo, la diferencia está en la doble relación: acceso al otro mundo gracias al ascetismo y a la obediencia al otro (a Dios y a sus vicarios), se esboza así otro régimen de verdad. A medida que en la vida cristiana se

impone el principio de obediencia, la relación de confianza del hombre consigo y del hombre con Dios, va a obscurecerse, La parresia-confianza va a ser sustituida por una obediencia-temblorosa en la cual el cristiano va a temer a Dios, a reconocer la necesidad de someterse a su voluntad y a la voluntad de aquellos que lo representan. En este contexto se desarrollarán la desconfianza en sí mismo y la regla del silencio. Por esto, la parresia corre el riesgo de aparecer como arrogancia, como presunción.

A partir de los siglos IV, V y VI, se desarrollan en el cristianismo las estructuras de autoridad que van a enmarcar el ascetismo individual, el cenobitismo y el monaquismo, la pastoral, la conducta de las almas va a estar en manos de pastores, padres y obispos. El desarrollo de estas instituciones va a generar, condición y consecuencia, la idea que, por sí mismo, el individuo no es capaz de salvación, no es capaz de situarse frente a Dios; debe desconfiar de sí mismo, no puede creer, no puede imaginar que lo puede hacer solo (Ídem, 304). Por sí mismo y en sí mismo no puede encontrar sino el mal, será solo por la renuncia a sí mismo y la práctica del principio general de obediencia que el hombre podrá salvarse.

La parresia como confianza entra en contradicción con el principio del temor a Dios, aparece ahora como confianza arrogante en sí mismo. En la vida comunitaria el joven monje debe llevar continuamente un trabajo de desciframiento de sí, de desconfianza de sí, de temor por la salvación, de terror ante la voluntad de Dios. Se desarrolla así una anti-parresia, ahora la parresia es negligencia de sí mismo, cuando antes era cuidado de sí. Sin temor a Dios, sin desconfianza de sí, sin desconfianza del mundo: la confianza arrogante, la parresia, se manifiesta por la palabra, por el tacto, por la mirada, nos lleva a tener vanos discursos, a hablar de cosas mundanas. Donde hay obediencia no puede haber parresia, la obediencia, la lealtad, está en el corazón de esta inversión de los valores de la parresia.

Desde entonces, las relaciones entre conocimiento de la verdad y verdad de sí, no podrá tomar la forma plena de una existencia distinta que sería a la vez existencia de verdad y

existencia susceptible de conocer la verdad sobre sí, la verdadera vida sólo se alcanzará con la condición de practicar el desciframiento de la verdad de sí. Descifrar la verdad de sí, en este mundo, en la desconfianza de este mundo, bajo el temor de Dios, sólo esto nos dará acceso a la vida verdadera. Verdad de la vida antes de la vida verdadera, en esta inversión el ascetismo cristiano modificó el ascetismo antiguo que aspiraba alcanzar la vida verdadera y la vida de verdad y que, en el cinismo, afirmaba la posibilidad de llevar esta vida verdadera de verdad. No hay instauración de verdad sin alteridad, la verdad nunca es lo mismo; no hay verdad sino en la forma de otro mundo y de otra vida.

Referencias

Michel Foucault 2009, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France, 1983-1984*, FCE, México, 2010.

Bibliografía

Michel Foucault

2014, *Subjetivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *Subjetividad y verdad, Curso en el Collège de France, 1980-1981,* FCE, México, 2015.

2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France, 1981-1982,* FCE, México, 2002.

2008, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *El gobierno de sí y de los otros*. *Curso en el Collège de France, 1982-1983*, FCE, México, 2009.

2009, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France*, *1983-1984*, FCE, México, 2010.

Este texto fue sometido a un proceso de arbitraje y aprobada su publicación en la sesión No 1, del 12-01-2018, por el Consejo Directivo del Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas HUMANIC, de la Universidad de Los Andes como parte del informe final del Proyecto de investigación: Sujeto y verdad: un Foucault helenista, 2015-2018, realizado por el Dr. Pedro Alzuru, Coordinador del Grupo de Investigación Estética y Ciencias Humanas (ZG-ECH-H-01-09-06), adscrito a este Centro. Dicho Consejo está conformado por los doctores: Oscar Aguilera (Coordinador), Luz Pargas, Alejandrina Silva, María Inés de Padrón, Nelson Morales y Malín Pino.

La presente edición de La espiritualidad pagana de Pedro Alzuru, es una edición digital de acceso libre en los sitios de internet que el autor y los editores consideren, a partir del 31 de mayo de 2018. Ediciones Fermentum, Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas HUMANIC, Doctorado en Ciencias Humanas, Grupo de Investigación Estética y Ciencias Humanas GECH, Universidad de Los Andes. Edif. Terepaima, Planta Baja, Urbanización Los Caciques, Av. Universidad, Mérida, Venezuela.